العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي

إعــداد

مهند خليل موسى الكسجي

المشرف

الدكتور عبدالله النقرش

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب، ٢٠٠٥

الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

أنا **مهند خليل الكسجي**، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبها.

التوقيع:

التاريخ:

The University of Jordan

Authorization Form

I, **Mohannad Khalil Al-Kasaji**, authorize the University of Jordan to supply copies of my Thesis to libraries or establishments or individuals on request.

Signature:
Date:

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنيــــــــة

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة العلاقة بين الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي بتاريخ ٢٠٠٥/٨/٢٢ .

أعضاء لجنة المناقشــــــة	التوقيـــــع
الدكتور عبدالله النقرش ، مشرفا أستاذ العلاقات الدوليةالمشارك	....
الدكتور محمد المصالحة ، عضوا أستاذ العلاقات الدولية المشارك	....
الدكتور ذياب محمد مخادمة ، عضوا أستاذ العلاقت الدولية المساعد	....
الدكتور وليد عبد الحي ، عضوا أستاذ العلاقات الدولية الاستاذ جامعة اليرموك	....

إهـــداء

إلى . . .

من زرعا في داخلي بذرة الطموح، وساندني على طريق النجاح . . .

أبي وأمي

من وقفت بجانبي دائماً . . .

زوجتي "أماني"

أشقائي وشقيقاتي . . .

سهى وسائد ونسرين ومحمد وعلاء وأمجد وهديل وديمة

شكر وتقدير

إلى مشرفي وأستاذي الدكتور عبدالله النقرش ... الذي وقف إلى جانبي موجهاً ومشرفاً ومرشداً ومعلماً .

إلى لجنة المناقشة من الأساتذة الكرام.

إلى كل من سهل مهمتي في البحث والدراسة.

الباحث

فهــرس المحتويات

العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي

إعداد

مهند خليل موسى الكسجي

المشرف

الدكتور عبدالله النقرش

ملخـــــص

تناولت هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي، هادفة إلى إظهار طبيعة العلاقة القائمة بين هذين المتغيرين من خلال الإجابة على تساؤل رئيسي مفاده: (هل العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي هي علاقة عضوية أم سببية / ظرفية ترتبط بأسباب ومسببات محددة؟) وذلك من خلال استقراء مواقف تلك الحركات من هذه الظاهرة كأداة لتحقيق الأهداف السياسية وما هي تبريراتها الفكرية والعقائدية لهذا الموقف.

ولقد تم استخدام (المنهج التحليلي) بصورة أساسية في هذه الدراسة لإيجاد معادلة محددة تربط الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي إلى جانب استخدام عدد من المناهج المساعدة.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها أن الحركات السياسية الإسلامية ليست كتلة متجانسة واحدة في مواقفها من ظاهرة العنف السياسي، وأنها إما تمتلك رؤية (توفيقية) أو (إقصائية) تجاه الآخر وهو ما يحدد موقفها من الظاهرة محل الدراسة، وأن (خطاب العنف) في البناء النظري لتلك الحركات يمثل (أيديولوجيا) متكاملة من النصوص والتأويلات والقراءات الفقهية والسياسية والمنظرين والجنود، وأنه خطاب (تراكمي) يحكمه نسق تاريخي وفكري معين، لتصل الدراسة إلى محاولة التأسيس لفرضيات جديدة في هذا المجال أهمها ما أسماه الباحث بـــ (الظاهرة البركانية) في

تفسير السلوك العنفي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وكذلك ما أطلق عليه الباحث اسم (الظاهرة اللادنية) (Ladinism) كإطار جديد لحركات العنف السياسي الإسلامية المعاصرة إلى جانب محاولة المساهمة في وضع خط (مفاهيمي – تأصيلي) فاصل بين (الإرهاب) والحق في (المقاومة).

" وأعظم خلاف بين الأمة في الإمامة ... إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"[1]

الشهرستاني

(الملل والنحل)

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت٥٤٨هـ). الملل والنحل، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص٢٤.

المقدمـــــــــــــة

تعالج هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي من وجهة نظر سياسية وإن كانت مقرونة بأبعاد وظلال سوسيولوجية وفقهية وفلسفية. حيث تستعرض هذه الدراسة مواقف الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة المنتمية إلى التيار السني – العربي (جماعة الإخوان المسلمين، حزب التحرير الإسلامي، التيار السلفي بامتداداته المختلفة) من هذه الظاهرة التي تحولت إلى ظاهرة سياسية –سوسيولوجية يومية تعيش بين الناس وتحتل مشاهد الفضائيات والانترنت وصفحات الجرائد.

وتتمثل أهمية هذه الدراسة في عدة جوانب، حيث أنها تنتمي إلى حقل (الفكر السياسي/النظرية السياسية) ضمن تخصص (العلوم السياسية) وهو الحقل الذي يفتقر إلى الدراسات المتخصصة وكذلك الدارسين المتخصصين فيه مقارنة بالحقول الأخرى (علاقات دولية، حكومات مقارنة، قانون دولي) مما يجعل هذه الدراسة مساهمة في إثراء هذا الحقل المهم من حقول علم السياسة.

كما أنها تعالج أحد موضوعات (الفكر السياسي الإسلامي / الفقه السياسي) وهو المجال الذي يعاني كذلك من ندرة في النتاج الفكري وشح في الدراسات الأكاديمية المتخصصة مقارنة بتضخم الجوانب الأخرى من الفقه الإسلامي كالعبادات والمعاملات وغيرها، حيث ما زالت كتابات (الماوردي) في القرن الحادي عشر حول (الأحكام السلطانية) هي المرجع الرئيس في هذا المجال مع بعض المساهمات المعاصرة الشحيحة أو المؤدلجة وقلة الدراسات الأكاديمية والجامعية الرصينة.

ويكتسب الخوض في هذا الموضوع أهمية خاصة على اعتبار أن موضوع (الحركات السياسية الإسلامية) بات من أبرز الموضوعات المعاصرة التي تستحق الدراسة الأكاديمية بعد أن نجحت هذه الحركات في فرض نفسها كلاعب مهم في السياسة الدولية لا سيّما عقب أحداث ٢٠٠١/٩/١١ في الولايات المتحدة الأمريكية.

وهو الأمر الذي يتطلب دراسات أكاديمية – علمية رصينة ومحايدة وموضوعية تتجنب السقوط في الخطاب الأيديولوجي المنحاز أو السياسي الملوّن أو الإعلامي الموجه ، وهي المهمة التي حاولت هذه الدراسة المساهمة في تحقيقها من خلال عملية فك وتركيب لخطاب العنف السياسي في البناء النظري والأيديولوجي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة موضوع الدراسة، أو بمعنى آخر من خلال تحليل مفردات (خطاب السيف) لدى تلك الحركات على اعتبار أن ذلك

الخطاب يمتلك مفرداته اللغوية والتأويلية والفلسفية الخاصة به، مما يجعل من دراسة تلك المفردات وتفكيكها وتحليلها خطوة بالغة الأهمية في عملية فهم ذلك الخطاب المؤدلج واستقراء آلياته وأدواته.

حيث عملت هذه الدراسة بداية على محاولة تأصيل وتأطير مفهوم (العنف السياسي) وتتبع جذوره الفكرية والتاريخية وكذلك مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية) وتتبع مسارها التاريخي والأيديولوجي ثم مناقشة ومحاكمة موقف كل حركة من الحركات المشمولة بالدراسة من ظاهرة العنف السياسي لتصل الدراسة إلى محاولة المساهمة في وضع خط فاصل ورسم الحدود بين مفهومي (الإرهاب) (كعنف سياسي غير مشروع) و (المقاومة) (كعنف سياسي مشروع) لا سيّما أمام عملية خلط الأوراق التي تحيط بهذا الموضوع بحيث يتم تصوير (المقاومة) التي تمارسها حركات سياسية إسلامية ضد المحتل باعتبارها (إرهاباً) ويتحول رموزها إلى (مطاردين) و (مطلوبين) في عملية تزوير واضحة للحقيقة والتاريخ والقانون.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج وخلاصات هامة حول الإشكالية محل البحث قد يتم البناء عليها مستقبلاً في دراسات أكاديمية جادة تساهم في إغناء هذا الموضوع الهام.

الإطار العام للدراسة

(منهجية الدراسة)

ومراجعة الأدبيات

أولاً: مشكلة الدراسة

تحاول هذه الدراسة الإجابة على الإشكالية الرئيسية التالية:

هل العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي هي علاقة عضوية (أي أن العنف السياسي يمثل جزءاً عضوياً / عقائدياً في منظومة الفكر السياسي لهذه الحركات)، أم أنها علاقة سببية / ظرفية (أي أن اللجوء لاستخدام العنف السياسي من قبل هذه الحركات يرتبط بأسباب ومسببات ظرفية محددة)؟.

وذلك من خلال الإجابة على التساؤلات الفرعية التالية:

- ما هو موقف الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة من ظاهرة العنف السياسي واللجوء للقوة لتحقيق الأهداف السياسية لها وما هي تبريراتها الفكرية والعقائدية لهذا الموقف؟
- هل هناك نوع من النسق الفكري أو التاريخي الذي يربط بين حركات العنف السياسي المنتمية للإسلام السياسي يفسر ظهورها وتطورها ويمنحها نوعاً من التراكم الفكري أو التاريخي، أم أن كل حركة من هذه الحركات لها ظروفها الخاصة التي تعزلها عن غيرها وتمنحها طابعها الخاص؟

ثانياً: الدراسات السابقة:

لعل أهم هذه الدراسات السابقة:

- **أبو زنيد، محمد سالم، (٢٠٠٠)**. موقف الإسلام من ظاهرة العنف. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، القدس. "وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في (الدراسات الإسلامية)، وتتناول موقف الإسلام من ظاهرة العنف من ناحية شرعية /فقهية بالدرجة الأولى، أي أنها تقدم تأصيلاً شرعياً وفقهياً لموضوع العنف استناداً إلى النصوص الشرعية الإسلامية".
- **سعد ، حسين علي، (١٩٩٧)**. إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت. " وهي

تتناول إشكالية العلاقة بين النص الإسلامي الثابت والواقع المتغير في الخطاب الفكري للأصولية الإسلامية المعاصرة، أي محاولة ذلك الخطاب تكييف النص ليتلائم مع الواقع أو تكييف الواقع ليتلاءم مع النص، وهي تتناول هذه الإشكالية من ناحية فلسفية ونظرية بحتة".

- **سليمان، رضية، (١٩٩٦).** الفكر السياسي في الإسلام: الفارابي والماوردي نموذجاً. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، سوريا. "وهي تتناول الفكر السياسي الإسلامي التقليدي أو ما يعرف بالأحكام السلطانية من خلال استعراض كتابات كل من الفارابي والماوردي باعتبارهما أول من أصّل فقهياً في هذا المجال، وهي دراسة تنتمي إلى حقل الفلسفة السياسية).

- **الطحلة، زكي عمر، (١٩٩٦).** مواقف الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع الأردني من قضية الديمقراطية. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن. "وهي رسالة تتناول موقف الحركات الإسلامية في الأردن تحديداً من مسألة الديمقراطية من خلال استعراض مواقفها المختلفة من المشاركة السياسية والانتخابات النيابية، وربط ذلك بالجانب السوسيولوجي / المجتمعي للمجتمع الأردني).

وبعد استعراض هذه الدراسات المتوفرة حول موضوع (الإسلام السياسي) عموماً فإن ما يميز هذه الدراسة أنها تتناول محوراً أساسياً لم تتناوله سابقاتها وهو (العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي) حيث أنه من أصل (١١٤٨) رسالة جامعية مسجلة في مكتبة الجامعة الأردنية تحت موضوع (الإسلام) فإن هنالك (٤) رسائل فقط تناولت موضوعات ذات صلة بـــ (الإسلام السياسي)، واحدة فقط منها قدمت في الجامعة الأردنية، ولم يتطرق أي منها إلى المحور الذي تتناوله هذه الدراسة، ولعل أقربها إلى موضوع هذه الدراسة تلك الرسالة المقدمة للحصول على درجة الماجستير في (الدراسات الإسلامية) في كلية الآداب في جامعة (القدس) والتي تناولت (موقف الإسلام من العنف) من الزاوية الشرعية / الفقهية بالدرجة الأولى وليس من الزاوية السياسية كما فعلت هذه الدراسة، أما بقية الدراسات فقد تناولت مواضيع وإشكاليات ذات طابع فلسفي أو اجتماعي تفيد هذه الدراسة في إطارها النظري والتأصيلي دون أن تتناول أو حتى تقترب من الإشكالية التي تعالجها هذه الدراسة، كما أن أياً من الدراسات السابقة لم يقدمها دارسون في العلوم

السياسية حيث قدمت تلك الدراسات من قبل دارسين في مجالات الدراسات الإسلامية أو الفلسفية أو الاجتماعية.

ثالثاً: منهجية البحث:

استخدمت هذه الدراسة بصورة أساسية (المنهج التحليلي) المستخدم في دراسة النظرية السياسية وذلك في محاولة إيجاد معادلة محددة تربط بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي، وتحديد مدخلات هذه المعادلة وتحليل النتائج التي تم التوصل إليها وتحويلها إلى مخرجات محددة.

كما استخدمت هذه الدراسة عدداً من المناهج الفرعية المساعدة، أهمها:

- **المنهج الاستقرائي**: وذلك في استقراء طبيعة الفكر السياسي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وموقع مفردة (العنف السياسي) في ذلك الفكر.
- **المنهج التاريخي**: وذلك في دراسة التراكم والتطور التاريخي لظاهرة العنف السياسي لدى الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة.
- **المنهج الاجتماعي (السوسيولوجي)**: وذلك في دراسة طبيعة البنى الاجتماعية التي لعبت دوراً في توليد ظاهرة (العنف السياسي) لدى الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة.
- **المنهج القانوني**: وذلك في دراسة طبيعة البنى القانونية للأنظمة السياسية التي تولدت في ظلها حركات العنف السياسي الإسلامية ودور تلك البنى في توليد ذلك العنف.
- **المنهج الفلسفي**: وذلك في محاولة وضع أطر فلسفية وفكرية لتفسير ظاهرة العنف السياسي لدى حركات الإسلام السياسي ومحاولة فهم الأساس العقائدي / الفلسفي لها.

الباب الأول

الإطار النظري للدراسة

(تأصيل وتأطير المفاهيم)

الفصل الأول

مفهوم العنف السياسي

المبحث الأول

الجذور الفكرية والتاريخية لظاهرة

(العنف السياسي)

إن الحديث عن (العنف السياسي) كمفهوم وكممارسة يكتسب أهمية خاصة في هذا الزمان، حيث " يبدو (العنف) اليوم وكأنه يسيّج الثقافة السياسية للأجيال الحديثة والمعاصرة ويرسم لها التخوم! وشواهد ذلك لا تحصى في العالم المعاصر: إذ لا يكاد يخلو صراع من الصراعات السياسية من التعبير عن نفسه في صورة ما من صور العنف: مادياً كان أم رمزياً، عسكرياً كان أم سياسياً أم ثقافياً. وكأن السياسة توقفت عن أن تكون – كما هي في حقيقة أمرها – طقساً صراعياً سلمياً تتواجه فيه المصالح والاختيارات على نحو لا تكون فيه طريق الغلبة دموية على وجه الضرورة. وقد كان لهذا أن أودى بقواعد السياسة ذاتها، وباستقلال حقلها في الاجتماع المدني، بحيث جنحت – أو جنح بها المنطق الجديد للصراع – إلى الصيرورة باباً من أبواب الحرب، ومرتبة من مراتب النشاط العسكري لا يقوم بها إلا أناس أشداء، غلاظ ، يتنزل الإكراه عندهم منزلة الإقناع، والإفناء البيولوجي منزلة التغلب الأيديولوجي!"[١].

ولعل هذا ما دفع بعضاً من المراقبين والمحللين إلى تسمية هذا القرن بـــ (قرن الإرهاب والعنف)[٢] بدلاً من التسميات التقليدية له كالقرن الإلكتروني أو الإعلامي أو المعلوماتي أو غيرها، حيث أصبح العنف من أعقد مشكلات العصر التي تشغل شاغل الفكر الإنساني.

فمنذ وجود الإنسان على وجه الأرض ومشكلته الأساسية تتمثل في البحث الدائم والتفكير حول تفسير السلوك البشري، وتعد ظاهرة العنف من المشكلات النفسية الاجتماعية المعقدة التي تستدعي مثل ذلك البحث، كما تستدعي تقديم وجهات النظر المختلفة لتفسير تلك الظاهرة.

فقد ظهر العنف كتعبير وممارسة منذ القدم، حيث يقول (جودت سعيد): " كان ذلك – أي العنف – مع بداية العنصر البشري، حيث كانت أول عملية اغتيال تلك التي قام بها ابن آدم لأخيه"[٣].

ويمكن وصف التاريخ في هذا الإطار بأنه "ليس أكثر من سجل لجرائم البشر وحماقاتهم ومصائبهم"[٤] وقد وافق (فولتير) على أن التاريخ ليس أكثر من صورة للجرائم والمحن الإنسانية[٥].

---

(١) بلقزيز ، عبد الإله، (٢٠٠١). الإسلام والسياسة (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي). (ط١)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص٧٧.

(٢) غرانشوف، (١٩٨٣). تحت فوهة الإرهاب. ترجمة سليم توما، موسكو: دار التقدم، ص٥.

(٣) سعيد، جودت، (١٩٧٧). مشكلة العنف في العمل الإسلامي. (ط٢)، القاهرة: دار الاعتصام، ص٢٨.

(٤) عبد المختار، محمد خضر، (١٩٩٨). الاغتراب والتطرف نحو العنف: دراسة نفسية اجتماعية. القاهرة: دار غريب، ص٦١.

(٥) سايمنتن، دين كيث، (١٩٩٣). العبقرية والإبداع والقيادة. عالم المعرفة. (ع١٧٦)، ص٧.

فمحاولات العنف التي تصدر كسلوك من الأفراد سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو الجماعي ما هي "إلا محاولة لإثبات (الأنا) أو صرخة من (الأنا) لإثبات وجودها في ظل آخر، صرخة من الشخص العنيف للإعلان أنه ما زال موجوداً ، وكأن هذا يتفق مع (ديكارتية) جديدة مفادها: (أنا عنيف إذاً أنا موجود)"[١]!!.

أما (هوبز) فاعتبر أن العنف هو الحالة الطبيعية للمجتمعات باعتبارها (حرب الجميع ضد الجميع) وينطلق هذا المفهوم (الهوبزي) من تفسيرات تقوم على أن الناس يتحركون بواسطة الرغبات نفسها، وهي رغبات مستبدة دون رحمة، والأغراض أو الوسائل القابلة لإشباع هذه الرغبات تمتاز بالمحدودية والندرة، وهذا التركيب من (الرغبة) و (الندرة) يؤدي إلى تنافس الناس مما يولد العنف المتبادل[٢].

ورغم قدم ظاهرة العنف تاريخياً منذ (قابيل وهابيل) وتجاوز الصراع في أثينا القديمة لحدود (المحاورات) الإغريقية وحق (اغتيال المستبد) الذي نادت به بعض النظريات السياسية الإغريقية والرومانية كرد على سوء استخدام الحاكم لسلطته، حيث كتب كبار فلاسفة الإغريق (كسينوفون، أفلاطون، أرسطو) في تبرير هذا الاغتيال السياسي حتى اعتبره أرسطو جزءاً من (القانون الطبيعي) واعتبره (ديموستين) عملاً فيه كل (التفاني الديمقراطي)، إلى القانون الروماني المقدس الذي يجيز لأي مواطن قتل المستبد والذي وسعه (شيشرون)، إلى نظريات القديس (توما الاكويني) حول (حق الخروج على الأمير وخلعه ولو بالقوة) وهو ما استند إليه الرهبان الدومينيكان أو اليسوعيون في صراعهم ضد الملكية المطلقة، إلى اعتراف (لوك) ومنظري الثورة الفرنسية بحق الشعب في الإطاحة بالحاكم المستبد (وهو الحق الذي نص عليه إعلان حقوق المواطن الصادر عن الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩، مادة ٢)، لتتزايد حركات الاغتيال السياسي والعنف في أواخر القرن التاسع عشر بظهور الحركة الفوضوية في أوروبا[٣].

إلى جانب ما حدثتنا عنه أوراق (البرديات) المصرية عن أساليب العنف في الصراع الدموي بين الكهنة ومعارضيهم، وثورة اليهود ضد الحكم الروماني في (القدس) من خلال جناحهم

---

(١) عبد المختار، الاغتراب والتطرف نحو العنف: دراسة نفسية اجتماعية، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢) بوريكو، ف.وبودون، ر.، (١٩٨٦). المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص٣٩٤ .

(٣) الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٦). موسوعة السياسة. (ط١)، (ج١)، بيروت: المؤسسة العربية، ص ص ٢١٧-٢١٨.

الديني المتطرف (السيكارى) [١]، إلى التاريخ الإسلامي والذي يبدو مليئاً بالعنف والعنف المضاد، منذ اغتيال الخلفاء الثلاثة (عمر) و (عثمان) و (علي) وظهور (الخوارج) و(الحشاشين) إلى جماعات العنف المسلح الإسلامية المعاصرة!! دون أن ننسى العنف الذي شهدته (أوروبا) قديماً وحديثاً منذ الحروب الدينية وعنف الكنيسة ضد معارضيها ومحاكم التفتيش المسيحية إلى العنف الشيوعي والنازي وحركات اليمين واليسار المتطرفة الحديثة.

إن العنف يمثل تعبيراً مباشراً عن التمرد، فالأيديولوجيا العنفية أو الانقلابية تنظر إلى (الأخر) باعتباره شراً محضاً لا بد من تدميره واستئصاله كلياً، وهي تتخذ في ذلك موقفاً مبسطاً: فتعين (الشر)، وتقرر ضرورة تدميره تدميراً كاملاً[٢]، فالعنف لدى (الأيديلوجيات الانقلابية) يمثل ضرورة لسحق العدو، وحماية الأيديولوجيا نفسها، أي أن العنف يمثل استراتيجية هجومية ودفاعية في نفس الوقت، ومن هنا كان عنف (اليعقوبيين) عقب الثورة الفرنسية حينما تحولت (المقصلة) من رمز لظلم واستبداد العهد السابق إلى رمز لحماية مكتسبات الثورة الجديدة!! كما تحول (سان جوست) و (روبيسبير) من رفض فكرة (الإعدام) إلى ممارسة التعذيب وقتل المعارضين ، لأنهما حملاً أيديولوجيا قادت بديالكتيكها الخاص إلى التعذيب والقتل!! وهكذا هي نهايات كل (أيديولوجيا إقصائية) تقوم على (تأثيم الأخر) وتدنيسه ، ومن هنا أمكن فهم كيف مارست وتمارس بعض جماعات العنف الإسلامية القتل العشوائي ضد الأخرين رغم أنها تستقي أيديولوجيتها من دين يقرر أن (إمرأة دخلت النار في "هرة" حبستها)!!.

وقد لازمت ظاهرة العنف جميع الثورات التاريخية، مما دعا (أفلاطون) إلى القول بأن "الأطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول أيضاً أن تنهش وتأكل الآخرين"[٣]، وهذا (العنف العقائدي) أو (العنف المؤدلج) أو (العنف الانقلابي) يمتلك قوانينه الخاصة التي لا تأبه باحتجاج الضمير الإنساني المحض غير المؤدلج، فالمجتمع الجديد أو الإنسان الجديد الذي يسعى هذا العنف إلى تحقيقه يتطلب – من وجهة نظره – ثمناً كبيراً وضحايا ودماء، ومن هنا كتب (تيليك) بأن (الدين) "يفتح أعماق الحياة الروحية في الإنسان، هذه الأعماق التي يغطيها عادة غبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا، فتجعلنا نعاني المقدس، أي شيئاً لا يمكن

---

(١) رشوان ، حسين عبد الحميد، (١٩٩٧). التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ص ص ٦٧-٦٨.

(٢) البيطار، نديم، (١٩٨٢). الأيديولوجيا الثورية. (ط٢)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص٦٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٨٣.

لمسه، يثير الرهبة ويمثل المعنى اللانهائي، ومن هنا ينشأ مجد الدين، ولكن إلى جانب ذلك، ينشأ عاره أيضاً، لأنه يجعل طقوسه وقوانينه وعقائده... حقائق نهائية، ويضطهد أولئك الذين لا يخضعون لها"[١] وينطبق هذا القول على كل أيديولوجية انقلابية عنيفة.

ومن (دوستويفسكي) إلى (نيتشه) إلى (كامو) نرى تحذيراً دائماً من أن الأيديولوجيات الانقلابية تطلب دائماً (كل شيء أو لا شيء) تحت مبررات ومسوغات عقائدية وسياسية تبرر الاضطهاد وتنظّر للعنف، ومن هنا جاء وصف (روبسبير) لعهده العنيف بأنه عهد (استبداد الحرية) !![٢]

وينسحب ذات التحليل على (الأيديولوجيا الإسلامية) باعتبارها (أيديولوجيا ثورية) هدفت منذ قيامها إلى قلب الواقع (الجاهلي) وتفكيكه وبناء وتركيب نموذجها الإسلامي البديل على انقاضه، وهذا (الحسم) أو (القطع) في خطاب الأيديولوجيا الإسلامية هو الذي شكل المرجعية الفكرية لكثير من الحركات الإسلامية الاحتجاجية العنيفة والتي مارست العنف السياسي كوسيلة لتحقيق تصورها الفكري ونقله من حيز (الفكرة) إلى حيز (الواقع).

فحينما يعتقد شخص أو مجموعة أنهم يمتلكون (الحقيقة المطلقة) فإن كل ما عدا تلك (الحقيقة) يغدو (باطلا) يجب اجتثاثه، ومن هنا كان "الإيمان بحيازة الحقيقة المطلقة هو الطاقة الحيوية التي تتزود بها فكرة التكفير وتستمد منها الشرعية: إذ هي التي تدفع حاملها إلى التطوع لممارسة واجب يخاله شرعياً: حراسة العقيدة، وتنصيب محاكم تفتيش رمزية لمراقبة أفكار الناس، وعيار مدى التزامها بأحكام الدين بمكيال يختاره هو"[٣]. وفكرة (التكفير) هذه هي الأب الروحي لكل ممارسات العنف السياسي لدى الحركات السياسية الإسلامية التي مارست العنف المسلح ضد نظمها السياسية الحاكمة أو ضد مجتمعاتها، وهي تنتمي إلى نفس منظومة الأفكار (الإقصائية) و (الاستبعادية) التي حملتها (الأيديولوجيات الانقلابية) على اختلاف مشاربها وتصنيفاتها.

---

(١) البيطار، الأيديولوجيا الثورية، مرجع سابق، ص٦٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٧٤.

(٣) بلقزيز ، الإسلام والسياسة (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)، مرجع سابق، ص٩٨.

المبحث الثاني

تأصيل وتأطير مفهوم (العنف السياسي)

من خلال استعراض ما كتب حول مفهوم (العنف السياسي) ومحاولات تأصيله أو تأطيره، أمكن ملاحظة أنه لا يوجد اتفاق على تعريف معين للعنف عموماً والعنف السياسي خصوصاً، بل إن كثيراً من التعريفات تفاوتت إلى حد التناقض، وهذا الأمر مقبول علمياً على اعتباره ينسجم مع "المنطق العام المتعلق بطبيعة التعامل مع المفاهيم والظواهر التي تندرج في إطار العلوم الاجتماعية حيث عدم الثبات والاتفاق على أسس محددة تحكم التعريف بتلك الظواهر"[١]، أضف إلى ذلك أننا ونحن بصدد مفهوم العنف السياسي نجد أنفسنا إزاء مفهوم يخضع في التعامل معه لمؤثرات عديدة ومتنوعة منها ما هو علمي ومنها ما هو أيديولوجي أو سياسي، وفي ذلك يقول الفيلسوفان (جروندي Grundy) و (فينشتين Weinstein) بأنه "لا يوجد تعريف دقيق واحد للفظة (عنف) ، إن رجال السياسة الذين يمثلون أقطاباً اجتماعية مختلفة، وحتى نفس الأشخاص تبعاً للغايات المرجوة في لحظة معينة، يعطون معنى مختلف للفظة (عنف) في أي أحداث ملموسة مرتبطة باستعمال العنف، وكل فريق من رجال السياسة يرى منبع العنف في التجربة المشتركة للحياة اليومية"[٢].

إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود عدد من المساهمات المهمة في هذا المجال أو بالأحرى بعض محاولات (التأطير) و (التأصيل) لمفهوم (العنف) .

أولاً: السياق اللغوي لمفردة (العنف)

من الناحية اللفظية/ اللغوية فإن كلمة (Violence) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Violentia) والتي تعني "إظهاراً غير مراقب للقوة رداً على استخدام متعمد للقوة"[٣].

أما (ابن منظور) في (لسان العرب) فيعرّف (العنف) بأنه "الخرق بالأمر، وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق. وأعنف الشيء أخذه بشدة، والتعنيف هو التقريع واللوم"[٤].

وأما (المعجم العربي الأساسي) فقد عرف العنف بأنه "استخدام القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون"[٥].

(١) حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦). الإرهاب السياسي: دراسة تحليلية. (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٤) ابن منظور، (١٩٥٦). لسان العرب. بيروت: بيروت للطباعة والنشر، ص٢٥٧.
(٥) العايد، أحمد، (١٩٨٩). المعجم العربي الأساسي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص٨٧٢.

وأما (الموسوعة الفلسفية العربية) فأشارت إلى أن العنف هو "فعل يعمد فاعله إلى اغتصاب شخصية الآخرين، ذلك باقتحامها إلى عمق كيانها الوجودي، ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها أو ممتلكاتها أو الاثنتين معاً"[١].

وأما (معجم العلوم الاجتماعية) فعرّف العنف بأنه "استخدام الضغط أو القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة فرد ما"[٢].

وأما (قاموس اكسفورد) فاعتبر أن العنف يمثل "ممارسة القوة البدنية لإنزال أذى بالأشخاص أو الممتلكات"[٣].

ثانياً: (العنف السياسي) كمصطلح مركب

يرى (عبد الوهاب الكيالي) في قاموسه السياسي أن (العنف) بهذا المعنى ليس مفهوماً أو لمّا يصبح بعد، على الرغم من كونه، كممارسة، قديماً قدم العالم، وهو يرى أن الحديث عن العنف السياسي يكاد أن يكون معاصراً من حيث التنظير والتقنين، فأول من حاول التفكير في العنف والتنظير له هو (جورج سوريل) في كتابه (تأملات حول العنف) في القرن التاسع عشر، في حين أن الفلاسفة القدماء لم يكونوا يتعاملون مع (العنف) من خلال هذه المقاربة، ولعل هذا ما يفسر – من وجهة نظر الكيالي – عدم تمييز اللغة اللاتينية بين (العنف) و (القوة) . ويشير – الكيالي – إلى ثلاثة (وجوه) للعنف: الوجه النفسي باعتباره يتخذ سمة اللامعقول والخروج عن الحالة الطبيعية، والوجه الأخلاقي باعتبار يمثل انتهاكاً لممتلكات وأرزاق وحريات الآخرين، والوجه السياسي باعتباره استخداماً للقوة بهدف الاستيلاء على السلطة أو الانعطاف بها نحو أهداف غير مشروعة. ويقدم – الكيالي – مقارنة بين نظرة (سوريل) للعنف باعتباره (مشروعاً) وتمييزه بينه وبين (القوة) على اعتبار أن (القوة برجوازية) في حين أن (العنف ثوري)، وبين نظرة (انغلز) في كتابه (نقض دوهرينغ) والذي خصص فيه عدة فصول للعنف ناقش فيها طروحات (دوهرينغ) للعنف السياسي باعتباره (العنصر الأولي في التاريخ) وأنه (غاية) في حين يرى (انغلز) أن العنف السياسي (ليس أولا) وأنه (يحتاج ويتطلب تحقيق شروط) وأنه (وسيلة) [٤].

---

(١) العكرة، أدونيس، (١٩٨٦). الموسوعة الفلسفية العربية. (ج١)، معهد الإنماء العربي، ص٦٢٥.

(٢) بدوي، أحمد زكي، (١٩٧٨). معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، ص٤٤١.

(٣) Wilson, (1970). The Oxford Dictionary of English Proverbs. (3rd ed.), UK: Oxford University Press, p221.

(٤) الكيالي، موسوعة السياسة، (ج٤)، مرجع سابق، ص ص ٢٥٥-٢٥٦.

في حين يرى اللواء الدكتور (أحمد جلال عز الدين) أن العنف السياسي "هو الذي يهدف إلى المساس بالنظام السياسي"[١]، أي أنه يرى أن معيار التمييز بينه وبين الأنواع الأخرى من العنف هو اشتراك النظام السياسي كطرف فيه ومدى الخطر الذي يتعرض له هذا النظام سواء كان هذا العنف موجهاً منه أو موجهاً ضده.

أما (هارولد لدينيرج) فيرى أن العنف السياسي هو "أفعال التدمير والتخريب وإلحاق الأضرار والخسائر التي توجه إلى أهداف أو ضحايا مختارة أو ظروف بيئية أو وسائل أو أدوات والتي تكون آثارها ذات صفة سياسية من شأنها تعديل أو تغيير أو تحويل سلوك الآخرين في موقف المساومة والتي لها نتائج على النظام الاجتماعي"[٢].

في حين يعرفه (ميللر) بأنه "يشمل كل أنواع وصور الحروب المعروفة: الحرب ذات النطاق المحدود، والحرب واسعة النطاق، والعالمية، والحرب الشاملة"[٣].

ويرى جانب من الفقه السياسي أن العنف السياسي هو (الاستخدام الفعلي للقوة أو التهديد باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالأشخاص والإتلاف بالممتلكات)، بينما يرى اتجاه آخر أن العنف السياسي يمثل (تعبيراً عن أوضاع هيكلية بنيوية)، أي مجموعة من المقومات والسمات الكامنة في البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، لذا يطلق عليه اسم (العنف الهيكلي) أو (العنف البنيوي) والذي يقود ويفجر بدوره (العنف السلوكي) الصريح والذي يتضمن استخدام القوة أو التهديد بها للاحتجاج على هذه الأوضاع البنيانية والعمل على تغييرها[٤].

وهنالك أشكال متنوعة من العنف السياسي فمنها (العنف الثوري) الذي نظّر له الماركسيون وآيات الله في (إيران) ، ومنها (العنف الفوضوي) و (الانتفاضة) و(الانقلاب) و (العنف المؤسسي) و(الاغتيال السياسي) أو (اغتيال المستبد)، كما أن هنالك عنفاً (هيكليا) ناجم عن التفاوت الهيكلي في المجتمع وفي العالم ككل إلى جانب الشكل الأكثر وضوحاً في العنف السياسي وهو (المقاومة المسلحة) [٥]. في حين أن هنالك من يقسم أنماط العنف السياسي إلى (عنف أتي من أعلى) أي

---

(١) عز الدين ، أحمد جلال، (١٩٨٦). الإرهاب والعنف السياسي. (ط١)، القاهرة: دار الحرية، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥.

(٣) المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، (٢٠٠٠). الفكر السياسي للحركات الإسلامية. البيرة، فلسطين، ص٢٦.

(٤) المتولي، مجدي، (١٩٩٥). العنف والشرعية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٥٠.

(٥) منتدى الفكر العربي، (١٩٨٧). العنف والسياسة في الوطن العربي، عمان: المنتدى، ص٤١.

(العنف الرسمي أو الحكومي) و(عنف آتي من أسفل) أي (العنف الموجه نحو النظام السياسي من قبل مجموعات دينية أو عرقية أو اثنية أو طبقية) [1].

ثالثاً: مفهوم (العنف السياسي) في الفكر السياسي الإسلامي / (خطاب السيف)

أما في الفكر السياسي الإسلامي أو الفقه السياسي أو ما يعرف بـ (الأحكام السلطانية) فقد درج هذا الفكر على تناول ظاهرة (العنف السياسي) تحت مصطلح (البغي) أو (الحرابة) أو (الفتنة) أو (الخروج) ، في إشارة إلى النزاع السياسي المسلح وخاصة بين طرفي (الحكم) أو – بلغة الفقه – (الإمامة): الطرف الحاكم (الإمام) والطرف المحكوم (الشعب) أو بعض فئاته، وهو النزاع الذي يعود تاريخه إلى صدر الإسلام، حيث عانى المسلمون عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام من كثير من حالات (البغي السياسي المسلح) [2]، بدءاً من (حروب الردة) في عهد الخليفة الأول (أبو بكر الصديق) والتي يراها بعض الدارسين للتاريخ الإسلامي على أنها حركة معارضة سياسية مسلحة ضد النظام السياسي كان عنوانها – وليس أصلها – رفض دفع الزكاة للدولة، وأنه تم التعامل معها من قبل النظام السياسي باعتبارها خروجاً على (الدين) لا على (السلطة السياسية) فحسب، مما جعل البعض يعتبر أن "(حروب الردة) – في التاريخ الإسلامي الوسيط – كانت أول بيان (رسمي) يعلن ميلاد (أيديولوجيا التكفير)، ويقرن التعبير عن حكم التكفير بقتال الجهة التي يشملها ذلك الحكم، أي ينقل التكفير من مجرد رأي وفتوى إلى إجراء مادي سياسي مباشر"[3] وهو الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام الجميع – سلطة سياسية وحركات احتجاجية معارضة – لممارسة (العنف السياسي) تحت عباءة (التكفير)!! ثم لتأتي (الفتنة الكبرى) – كما دعيت في التاريخ السياسي الإسلامي – والتي تمثلت في حالة المعارضة السياسية المسلحة ضد الخليفة (عثمان بن عفان) ونظامه السياسي انطلاقاً من اتهامات لهذا النظام بما يمكن وصفه بلغة العصر بـ (الفساد السياسي) ممثلاً بتشكيله لطبقة سياسية حاكمة من الأقارب قائمة على علاقات (الدم) لا (المواطنة)، وهي (المعارضة) التي تحولت إلى (تمرد مسلح) أدى إلى اغتيال (الخليفة) ليدخل التاريخ السياسي الإسلامي بعدها في حرب أهلية طويلة بدأت باغتيال (المعارضة السياسية) لـ (عثمان بن عفان) دون أن تنتهي باغتيال (تنظيم الجهاد) لـ (السادات)، ومن اغتيال (السلطة السياسية) لـ (الحسين

---

(١) دينيسوف، ف.، (١٩٨٢). نظريات العنف في الصراع الإيديولوجي. ترجمة سحر سعيد، دمشق: دار دمشق، ص٩٤.

(٢) حسن، عبد الملك منصور، (٢٠٠٢). البغي السياسي: دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي، (ط٢)، صنعاء: مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات، ص٥.

(٣) بلقزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص٨٩.

بن علي) وإعدامها لــ (عبدالله بن الزبير) دون أن تنتهي باغتيال السلطة السياسية لــ (حسن البنا) وإعدامها لــ (سيد قطب)، مروراً بحروب (الجمل) و (صفين) و (كربلاء).

ثم لتأتي المحطة الثالثة والتي تمثلت في (الخوارج) الذين خرجوا على السلطة السياسية الممثلة بــ (علي بن أبي طالب) وتحولوا إلى (معارضة سياسية مسلحة) لنظامه السياسي ليفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور حركات (الرفض) الإسلامية التي مارست العنف السياسي ضد الأنظمة الحاكمة بدءاً من حركة (عبدالله بن الزبير) ضد النظام السياسي الأموي – المرواني وليس انتهاء بحركات (جهيمان العتيبي) و (الجهاد) و(الجماعة الإسلامية) و (التكفير والهجرة) و (تنظيم القاعدة)، أي من (عبدالله بن الزبير) إلى (أسامة بن لادن).

وقد تناول علماء الفقه الإسلامي المعاصرون ظاهرة (العنف السياسي)، لا سيّما في صورته الموجهة من (أسفل إلى أعلى) أي العنف الموجه ضد النظام السياسي، تحت مسميات عدة:

فقد أطلق (محمد عمارة) عليه مصطلح (الخروج على الحاكم) أو (الخروج المسلح)[١] أو (النهوض) [٢]، في حين سماه (عبد القادر عودة) : (الحرب الأهلية) [٣]، أما (تقي الدين النبهاني) فقد أطلق عليه وصف (حركة تحريرية لتصحيح الأوضاع) [٤]، في حين أسماه (محمود الخالدي): (ثورة مسلحة أو انقلاب) [٥]، أما (محمد خير هيكل) فقد أطلق عليه أوصافاً متعددة مثل: (الثورة الإسلامية، الثورة المسلحة، الملحمة، الفتنة، قتال الظلمة، قتال الأمراء، القيام على الحاكم، السيف)[٦]، وبرز خطاب (العنف السياسي) في الفكر السياسي الإسلامي بمفرداته وأدبياته وحركاته الخاصة ليشكل ما عرف بــ (خطاب السيف) أو (الخطاب السيفي) أو (رأي أهل السيف) أو (فقه الملحمة) في مقابل خطاب (الاعتدال) أو (الخطاب السلمي) أو (رأي أهل الصبر) أو (فقه المرحمة).

(١) عمارة، محمد، (١٩٧٩). الإسلام وفلسفة الحكم. (ط٢) ، بيروت: المؤسسة العربية، ص٦٤٣.
(٢) عمارة، محمد، (١٩٨٠). الإسلام والثورة. (ط٢) ، بيروت: المؤسسة العربية، ص١٣.
(٣) عودة ، عبد القادر، (د.ت). التشريع الجنائي. (ج١)، بيروت: دار الكتب العربي، ص١٤٩.
(٤) النبهاني،تقي الدين، (د.ت). نظام الحكم في الإسلام. منشورات حزب التحرير، ص١١١.
(٥) الخالدي، محمود، (١٩٨٤). معالم الخلافة. (ط١)، بيروت: دار الجيل، ص ص ٢٢٧-٣١٠.
(٦) أبو زنيد، محمد سالم، (٢٠٠٠). موقف الإسلام من ظاهرة العنف. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، القدس ، ص١٦٣.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هنالك إشكالية منهجية تتمثل في تلازم مفهومي (العنف السياسي) و (التطرف) في الكتابات التي تتناول ظواهر العنف السياسي الإسلامي باعتبار أن المفهومين يتلازمان تلازماً (ماهوياً) وأن بينهما علاقة طردية ثابتة، وهذا الأمر غير صحيح منهجياً، فالتقاطع الحاصل بين المفهومين لا يسقط عن أي منهما استقلاليته في الدلالة والطبيعة، و(التطرف) ليس بالضرورة أن يقود إلى (العنف) [١] – وإن كان ذلك ممكناً – فحزب الله و(حماس) مارسا عنفاً مسلحاً دون أن يكونا متطرفين فكرياً، وجماعة الإخوان المسلمين مارست عنفاً مسلحاً ضد الإنجليز دون أن يكون فكرها متطرفاً، في حين أن حركات مثل (السلفية الوهابية) و (حزب التحرير) لم تمارس العنف رغم تطرفها الشديد في مبادئها ومواقفها.

ويمكن القول – في نهاية هذا الفصل – أنه، وبصورة عامة، فإن (العنف السياسي) يشتمل على ثلاثة مكونات أساسية، هي:

أولاً: وقائع وأحداث وممارسات يمكن أن تتخذ من قبل الأفراد أو الجماعات ضد (النظام السياسي) أو أحد رموزه (العنف الشعبوي)، أو من قبل النظام السياسي ضد المواطنين أو فئة منهم (العنف الرسمي).

ثانياً: الاستخدم الفعلي للقوة (شغب، تمرد، ثورة، اغتيال، حالة طوارىء، تعذيب، اعتقال، إعدام، محاكم عسكرية، تصفية جسدية...).

ثالثاً: وجود هدف أو غرض (سياسي) مثل إلغاء قرار سياسي أو التأثير عليه أو تعديله، أو تغيير أشخاص سياسيين، أو توسيع نطاق المشاركة السياسية، أو إسقاط النظام السياسي، أو فرض سلطة وهيبة الدولة[٢].

---

(١) بلقزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ص ٨١-٨٢.

(٢) المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، الفكر السياسي للحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٧.

الفصل الثاني

الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة

(نطاق الدراسة)

المبحث الأول

الجذور الفكرية والتاريخية للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة

(أيديولوجيا الإسلام السياسي)

تواجه الباحث في المسألة الدينية / العقائدية إشكالية منهجية هامة تتمثل في محاولة التوفيق بين (المقدس) و(المدنس)، (المعقول) و (المنقول) ، (العلمي)و (الغيبي)، وفي هذا يقول (هوغ ديدييه) : "نحن ننشر دراسات حول تاريخ الأديان لأن ثقافتنا التي يمكن تسميتها (أوروبية) أو (غربية) أو (علمانية) تفتقد الحيز الجغرافي أو الذهني المقدس، كما تفتقد أو فقدت كل ارتباط معنوي بالدين. فالمقدس الخاضع للتحليل والتشريع تبطل قدسيته بالمعنى الصارم للعبارة ويتحول إلى دنيوي أو مدنس"(١)، ويضيف (ديدييه) أن "المكان الوحيد الذي يمكن للانثروبولوجيا الدينية أن تتكلم فيه عن المقدس هو مكان خارجي وبالتالي دنيوي، هذا هو التناقض والازدواجية القاسية والتي يؤمل في المقابل أن تكون خصبة"(٢).

ورغم الفارق الجوهري بين (الإسلام) كأيديولوجيا شاملة و(المسيحية) كعقيدة روحية، فإن الفكرة السابقة حول إشكالية أو جدلية (الديني) و (الدنيوي) تبدو على قدر من الصحة حينما تتم محاولة (تأسيس المقدس) بمعنى تجسيده وتجسيمه على أرض الواقع وتناوله بالتحليل والتشخيص العقلي والفكري.

ويرى المفكر الإسلامي (حسن حنفي) أن (الدين) ليس مجرد تغير نظري في رؤية العالم فقط، كما أنه ليس مجموعة من الممارسات والطقوس والشعائر الفردية والجماعية رمزية الدلالة، و(الدين) كذلك ليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين، بل هو وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، وحركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة في المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، حيث كان الدين – بهذا المعنى – أداة لتحرير الشعوب منذ تحرير اليهود من قبضة فرعون وخروج إبراهيم عليه السلام وأتباعه من شمال العراق إلى الحجاز هرباً من عبدة الأصنام. كما كان الدين وسيلة لتوحيد الأوطان والثقافات كما حدث في الجزيرة العربية، كما أنه وسيلة للتحرر الثقافي منذ تحرير آدم من غواية إبليس إلى تحرير عيسى عليه السلام لبني إسرائيل من طغيان الكهنة ومن تحويل (المعبد) إلى (تجارة) وتأسيس (عهد جديد) يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من (العهد القديم) الذي يقوم على الاختيار والاختصاص. ومن هنا يرى (حنفي) أن كل ادعاء بأن لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه وتهدد امتيازاته، وكذلك عزل

---

(١) ديدييه، هوغ، (١٩٩١). الإسلام والمقدس. مواقف. (ع٦٥)، ص١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٥.

السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشريعة أو قانون، فالقول بفصل الدين عن السياسة هو (قول سياسي) أيضاً على نحو سلبي ضد الصلة بين الدين والسياسة، فالدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه، وإن الصراع بين ما هو (ديني) وما هو (سياسي) هو (فعل سياسي) يريد (رجل الدين) منه إقصاء السياسي ليحتكر الدين، ويريد (رجل السياسة) منه إزاحة الديني لينفرد بمكاسب الحكم[١].

ومن هذا التحليل الذي يقدمه (حسن حنفي) يمكن أن نستنتج مبررات ودوافع ذلك الصراع الأزلي بين رجال الدين ورجال السياسة ومحاولات كل منهما إقصاء الآخر أو – على الأقل – احتواءه، ومن هنا يمكن كذلك فهم ذلك العنف المتبادل الذي ميز علاقة الطرفين عبر التاريخ منذ الصراع بين (الأنبياء) و (الملوك) إلى صراع (الكنيسة) مع (الأمراء) وحتى صراع (الحركات الإسلامية) مع الأنظمة السياسية منذ صدر الإسلام وحتى وقتنا الحاضر.

ولقد تعددت التفسيرات لأسباب وجذور قيام الحركات السياسية الإسلامية أو ما يعرف بـــ (الإسلام السياسي) حيث يرى (أوليفيه روا) أن "(الإسلاموية) ليست مجرد انبعاث مضلل لتقاليد قديمة، بل إن مسارها يندرج في إطار تواصل مزدوج: الأول هو تواصل المطالبة الأصولية المتمحورة حول الشريعة وهي قديمة بقدم الإسلام نفسه ومتجددة أبداً لأنها لم تتحقق قط: مطالبة لا تني تقيم المصلح والرقيب والخطيب ضد فساد الأزمنة والأمراء وضد إهمال النصوص المقدسة وضد النفوذ الأجنبي والانتهازية السياسية"[٢]. وأما التواصل الآخر والأقرب عهداً فيراه (روا) في "تواصل العداء للاستعمار والامبريالية والذي أصبح اليوم عداء للغرب ليس إلا. فالجماهير التي كانت تتظاهر في القاهرة وطهران في الخمسينات تحت راية العلم الأحمر أو العلم الوطني هي نفسها التي تسير اليوم تحت الراية الخضراء"[٣].

حيث يعتقد (روا) أن (الإسلاموية) نزعة (عالم ثالثية) أي أنها تنتمي للعالم الثالث وخطابه السياسي المعادي للغرب الرأسمالي، وبالتالي فهو يحاول أن يرسم خطاً متصلاً يربط بين الحركات العالم ثالثية الثورية علمانية وماركسية وقومية وبين الحركات الإسلامية المعاصرة على اعتبار أن

---

(١) حنفي، حسن، (٢٠٠٢). الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة. في : مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (محرر)، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، (ص:٥٥-٥٧)، أبو ظبي: مركز الإمارات.

(٢) روا، اوليفيه، (١٩٩٤). تجربة الإسلام السياسي. ترجمة نصير مروة، (ط١)، بيروت: دار الساقي، ص١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤.

الثانية هي امتداد للأولى في ممارستها الثورية، وفي هذا الطرح خلط كبير إذ أن الأسس والمرجعيات الفكرية وبنية الخطاب السياسي والفكري هي على طرفي نقيض بين تلك الحركات، بل يتناسى (روا) أن تقاطع عداء الحركات الإسلامية للغرب الامبريالي مع الحركات الثورية الأخرى لم يمنع هذه الحركات الإسلامية من الاصطدام العنيف مع الأنظمة التي تمثل تلك الحركات الثورية كنظام (جمال عبد الناصر) الثوري ذو الطبيعة القومية – الاشتراكية أو نظام (حافظ الأسد) أو (صدام حسين) ما يؤكد بوضوح أن نظرية (روا) في تفسير ظهور الحركات الإسلامية السياسية بالعداء للغرب وكاستمرار للحركة الثورية اليسارية هي نوع من (التلفيق) البعيد عن الواقع. فالحركات السياسية الإسلامية تمتلك الدوافع والمبررات الذاتية لظهورها وتناميها كما أنها تمتلك المرجعيات الفكرية الخاصة بها والتي تشكل خطابها السياسي والأيديولوجي أي أنها تمتلك تراكمها التاريخي الخاص دون حاجة للبناء على الأسس السابقة من قومية أو شيوعية أو علمانية.

فعبر التاريخ الإسلامي، وكلما نشأ إحساس لدى فرد أو فئة من الفقهاء أو ذوي الحساسية الخاصة في فترة ما أن (التوحيد) أو مفهوم (العبودية) أو (الحاكمية) يتعرض للتهديد الداخلي أو الخارجي ، تقوم حركة (إحيائية) ذات طابع شعائري للتنقية أو العودة أو بلغة الإسلاميين: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتختلف مساربها وطرائقها ووجوه اهتمامها باختلاف الوضع الثقافي السائد. وهذه الحركات تمارس تأثيراً سياسياً لكي تنفذ برنامجها الديني وليس السياسي بالدرجة الأولى، ولعل (التسييس) الشديد في الحركات الإسلامية المعاصرة ناجم عن تحول هذه الحركات بفعل الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى حركات شعبية عريضة فاصطدمت بالسلطة السياسية التي تشغل المساحة نفسها، ومع ذلك بقيت لغة هذه الحركات وأهدافها دينية وعقائدية وشعائرية ورمزية[(١)].

ويرى (توفيق المديني) في محاولته إيجاد (علاقة) بين قيام (الدولة التسلطية) وبروز (الإسلام السياسي) في المنطقة العربية أن فشل التحديث في العالم الثالث، وهزيمة الحركة القومية العربية العلمانية، أدى إلى تسيد الدولة التسلطية على المجتمع، واحتلال الحركة الإسلامية الأصولية مكان القومية العربية، وحلول الشعور الديني محل الوعي القومي أو الاشتراكي، وفي وسط هذه الانهيارات التي سببتها الدولة القطرية التسلطية، برزت الحركة الأصولية الإسلامية كعقيدة خلاص

---

(١) الحديدي، هشام، (٢٠٠٠). الإرهاب. (ط١)، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ص٥٦.

وتحرير، وأيديولوجيا للجماهير البرجوازية الصغيرة وامتدادها البروليتاري[١]. وهو ما تحدث عنه الدكتور (هشام شرابي) حينما اعتبر أن الانشقاق الطبقي الذي أصاب الطبقة الوسطى العربية – في ظل الدولة التسلطية – قد صاحبه اتجاه أيديولوجي جديد بالغ الأهمية، إذ اتجه جزء من جماهير البرجوازية الصغيرة نحو الحركة الأصولية الإسلامية[٢].

في حين يرى محللون آخرون الموضوع من زاوية مغايرة تماماً ، حيث يرون أن ظهور الحركات الإسلامية يمثل استعادة لنفوذ توجهات إسلامية تاريخية معينة، وهي تحديداً الاتجاه (الحنبلي) الذي جسدته أفكار (ابن تيمية) واستعادته (الحركة الوهابية) في القرن الثامن عشر، وهو الفكر الذي يتميز – وفقاً لهذا التحليل – بأنه (بدوي تبسيطي)، وهذا بدوره يفسر كون الدول الأساسية التي دعمت الصحوة الإسلامية وحركات الإحياء الإسلامي، هي السعودية وليبيا، وهي الدول نفسها التي كانت مسرحاً لثورات حنبلية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الوهابية في الأولى والسنوسية في الثانية)، ومن الواضح أن هذه النظرة لجذور الحركة الإسلامية السياسية ضيقة وتعسفية، فالحركة (السنوسية) بداية هي حركة (صوفية) وليست (وهابية)، كما أن الحركات السياسية الإسلامية الحديثة انطلقت من مصر وباكستان وهما دولتان حضريتان[٣].

ومع ذلك فإن هنالك قدراً من الصحة في الربط بين ظهور بعض الحركات السياسية العربية الثورية (ذات الطابع العنيف) سواء كانت قومية أو إسلامية وبين المنشأ الريفي أو البدوي لقياداتها الفكرية والسياسية وهو الأمر الذي انعكس على مستوى وطبيعة خطابها الفكري والسياسي، ولعل المفكر البحريني (محمد جابر الأنصاري) قد أجاد وأسهب في الحديث عن هذه الإشكالية في كتاباته المختلفة حول غياب (المجتمع المدني) و (المدينية) وظاهرة (ترييف أو بدونة المدينة) بدلاً من (تمدين الريف أو البادية) و(مواطن الخلل) في البنيان السياسي في العالم العربي[٤] ، وكذلك المفكر المغربي (محمد عابد الجابري) في مقاربته لنظريات (ابن خلدون) في (سوسيولوجيا الدولة) في التاريخ الإسلامي[٥].

---

(١) المديني، توفيق ، (١٩٩٨). الجزائر: الحركة الإسلامية والدولة التسلطية. (ط١)، الكويت: دار قرطاس للنشر،ص١٢.

(٢) شرابي، هشام، (١٩٨٧). البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر. (ط١)، بيروت: دار الطليعة، ص١٢٤.

(٣) الأفندي، عبد الوهاب، (٢٠٠٢). الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع. في : مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (محرر)، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص٣٣.

(٤) انظر:الأنصاري، محمد جابر، (٢٠٠٢). العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق. (ط٢)، بيروت: دار الساقي.

(٥) انظر: الجابري، محمد عابد، (١٩٨٤). العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. (ط٤)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

في حين يرى (عبدالله النفيسي) أن هنالك سلسلة من الأسباب التي أدت إلى بروز الحركات الإسلامية كحركات احتجاجية رافضة وبالتالي اصطدامها بالنظم السياسية، ومن هذه الأسباب تزايد عمليات التغريب والعلمنة مما يحول النظام السياسي إلى نموذج معادي للظاهرة الإسلامية وجذورها الفكرية والقيمية والحضارية، وكذلك عمليات الهجرة الواسعة من الأرياف إلى المدن مما يحولها إلى أحزمة من الفقر والبطالة بسبب عدم قدرتها على استيعاب تلك الهجرات وبالتالي تتحول تلك المدن إلى بيئة مناسبة لعمل التيارات الإسلامية، ويصبح (الدين) ملاذاً لجماهير المحرومين. ومن ضمن الأسباب أيضاً ضعف القوى السياسية غير الإسلامية (الليبرالية أو اليسارية) وضعف قواعدها الاجتماعية وعدم فعالية خطابها السياسي مما يترك الساحة للتيارات الإسلامية لتجنيد الأنصار، إلى جانب الثورة الإسلامية الإيرانية التي تحولت إلى نموذج وحضن دافيء للتيارات الإسلامية الصاعدة، وكذلك الاختراق النفسي الذي سببته زيارة (السادات) للقدس و (اتفاقية كامب ديفيد) مما أدى إلى تحفيز التيارات الإسلامية، وقد تزامن ذلك مع (الطفرة النفطية) وزيادة الدعم المالي السعودي والخليجي للحركات الإسلامية، وأخيراً عالمية ظاهرة (الإحياء الديني)[١]، على عكس النظريات التي بشرت عقب سقوط جدار برلين بانتهاء عصر الإيديولوجيا و(موت الأيديولوجيا) و (انتصار التكنولوجيا على الأيديولوجيا).

ويمكن القول أن فترة السبعينيات والثمانينيات قد شهدت حالة من (الفيضان الحركي) في عمليات الإحياء والرفض الإسلامي[٢]، والتي ترجمت نفسها إلى حركات سياسية إسلامية لا زال تأثيرها السياسي مستمراً – سلباً أو إيجاباً – حتى اليوم.

كما أن رد فعل الأنظمة السياسية العربية والإسلامية على هذه الظاهرة من خلال سياسات النفي والمحاصرة ومحاولة "توظيف الدين توظيفاً كاريكاتيرياً لتعزيز شرعيتها، مع غياب فرص التعبير والتغيير السياسيين، ومع مباشرة الإرهاب والاضطهاد لكل رأي معارض، هو الذي دفع ويدفع بعض التيارات الإسلامية لأشكال من العنف والغلو كرد فعل لعنف آلة الدولة وللتطرف الدنيوي الذي يظهر على رسمييها، وبعنف بعض التيارات الإسلامية تلجأ الدولة إلى تجريم الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها وتوكيل أجهزة الأمن لمعالجتها على اعتبار أنها ظاهرة انحرافية –

(١) النفيسي، عبدالله ، (١٩٩٥). الفكر الحركي للتيارات الإسلامية. (ط١)، الكويت: شركة الربيعان للنشر، ص ص ٩-١١.
(٢) أحمد، رفعت سيد، (١٩٩١). الثائرون. لندن: رياض الريس، ص٤٥

إجرامية، ويدخل بذلك المجتمع السياسي العربي الإسلامي في حلقة شريرة لا نهاية لها من التقاطب العنيف"[١].

ويمكن القول أن "نشأة الحركات الإسلامية تعكس واقع مجتمعاتها من حيث هي نتاج لتأثير الحداثة في هذه المجتمعات أولاً، وتعبير عن بنية هذه المجتمعات انطلاقاً من الوظيفة التي تؤديها في هذه المجتمعات ثانياً. ولهذه الحركات جذور فكرية وتاريخية تستند إلى مفاهيم عقائدية في الإسلام (البعث والتجديد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتنتسب إلى تراث حركات تاريخية وفكرية ما زالت تتمتع بنفوذ وقبول. وتعكس هذ الحركات طبيعة السلطة الدينية في الإسلام مثلما تعبّر عن أزمة في المواقع التقليدية لهذه السلطة، وخصوصاً نهاية الدور الديني للسلطة السياسية أو تراجعه، وانحسار وتراجع الدور القيادي للعلماء في المجالين الثقافي والأخلاقي. وتأتي أهمية هذه الحركات وما تتمتع به من نفوذ من الطبيعة الوظيفية لها، إذ أنها تؤدي دوراً حيوياً تفرضه طبيعة هذه المجتمعات وتركيبتها الثقافية والاجتماعية"[٢].

(١) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية. مرجع سابق، ص ص ٨-٩.

(٢) الأفندي، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص٥٢.

المبحث الثاني

تأصيل وتأطير مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية)

إن مفهوم (الحركات السياسية الإسلامية) يمتاز بنوع من الغموض كما أنه مفهوم (فضفاض) و (إشكالي)، فمجرد محاولة التأصيل والتأطير لهذا المفهوم "يلزم الباحث بمسلمات وافتراضات عدة تبدأ من قبول الوصف الذاتي لهذه الحركات بأنها (إسلامية) ، وتمر عبر رسم الحدود بين (إسلامية) هذه الحركات و (لا إسلامية) غيرها"(١).

وبما أننا نتحدث عن (طيف) واسع من الحركات والجماعات والتنظيمات التي تنضوي تحت هذا المفهوم، فإن أي (تعميم) لن يكون دقيقاً أو صائباً ، ومع ذلك يمكن القول أن "مصطلح (الحركات الإسلامية) – ويفضل بعض الباحثين مصطلح (الأصولية) ترجمة عن المصطلح الإنجليزي (Fundamentalism) بينما يفضل آخرون تعبير (الإسلاموية) ترجمة عن المصطلح الإنجليزي (Islamism) – يطلق على (الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وتناوىء في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام"(٢).

ويرى الدكتور (رضوان السيد) أن هذه الحركات التي يطلق عليها اسم (حركات الإسلام السياسي) هي تلك الحركات التي "تصرّح بهدف معلن هو السعي بشتى الوسائل المتاحة لإقامة الدولة الإسلامية التي مضمونها تطبيق الشريعة الإسلامية، وتملك بنية تنظيمية علنية أو سرية، وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر لآخر ومن ناحية لأخرى من حيث الحجم والفعالية لكنه صالح لأن يتخذ أساساً لإقامة النظام السياسي الإسلامي المنشود(٣). كما أن (السيد) يرى أن الحركات الإسلامية، النضالي منها والمعتدل، تمتلك "بنية تنظيمية صلبة قد تكون هي التجربة الحزبية الأولى في الوطن العربي بالمعنى اللينيني للحزب، ولأنها أحزاب عقائدية وفي الأكثر غير مشروعة لذلك تعمل سراً وتتعرض باستمرار لضغط السلطات...وباستثناء الشيخ (حسن البنا)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، ما عرفت الحركات الإسلامية شخصيات كاريزمية بارزة، فالكاريزما فيها هي (كاريزما الجماعة) التي يسودها مبدأ الطاعة للأمير أو المرشد الذي يختار عن طريق الانتخاب والبيعة. وأما مصادر فكرها فالقرآن والسنة، وفيما عدا هذين المصدرين تختلف

(١) الأفندي ، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٣.
(٣) السيد، رضوان، (١٩٩٥). حركات الإسلام السياسي والصراع على السلطة في الوطن العربي، الدستور، عمان، ع١٠١٠٨، ١٤ تشرين أول، ص٣٨.

المرجعيات باختلاف التنظيم، فالراديكاليون المناضلون – وهم موجودون في كل الحركات منفصلين عن التيار الرئيسي أو إلى جانبه – يرجعون بالإضافة للقرآن والسنة إلى ابن تيمية وابن كثير وابن قيم الجوزية من القدامى وإلى سيد قطب من المحدثين، أما جماعات التيار الرئيسي فتقول بالاجتهاد أيضاً والتركيز على الاستمداد المباشر من القرآن والسنة، لكنها تتجنب منذ الثمانينيات سيد قطب وتعود للإفادة من تراث الإصلاحية الإسلامية مازجة في ذلك بين منهج (مقاصد الشريعة) و منهج (التأصيل) والمنهج (القياسي التقليدي) في مقاربة النصوص وتنزيلها على الوقائع"[١].

وأما (رفعت سيد أحمد) فيرى أن (الحركة الإسلامية) هي "نظام منفتح وغير مقيد وعالمي النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعي في سبيل إعادة توحيد الأمة في إطار نظام سلوكي وعملي ذي هدف"[٢].

وأما (أوليفيه روا) فيرى أن (الحركية الإسلاموية) تشتمل على "مجمل المجموعات الناشطة المعاصرة والتي تشترك – مهما بلغ تفرقها – في إدراج عملها ضمن إطار المفاهيم التي وصفها مؤسس حركة الإخوان المسلمين المصريين حسن البنا وأبو الأعلى المودودي الذي أنشأ في شبه القارة الهندية حزب (جماعت إسلامي)، أما الفكر الشيعي الثوري فإنه يشترك مع الإخوان المسلمين في نقاط عديدة إلا أنه يبقى ذا خصوصية (أنه أكثر يساروية وأكثر ارتباطاً برجال الدين، وكان من ملهمي هذا الفكر آية الله الخميني وآية الله باقر الصدر وآية الله طالقاني وعلي شريعتي"[٣].

في حين يرى (عبد الوهاب الأفندي) أنه يمكن تعريف الحركات الإسلامية بأنها "تلك الحركات التي تؤمن بشمولية الإسلام لكل نواحي الحياة، وتتصدى لقيادة ما تراه جهداً لازماً لإعادة تأكيد هذه الشمولية في وجه تراخي المجتمع وتقصير القيادات والمؤثرات السلبية ومكائد الأعداء. وهي بهذا تدعي لنفسها دور القيادة الأخلاقية للمجتمع متحدية بذلك القيادات السياسية والدينية التقليدية معاً"[٤].

---

(١) السيد، حركات الإسلام السياسي والصراع على السلطة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٢) أحمد، الثائرون، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣) روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ص ١١-١٢.

(٤) الأفندي ، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص٤٤.

"وتعد الحركات الإسلامية ظاهرة جديدة في المجتمعات الإسلامية رغم أنهاتعبر عن قيم وتوجهات لها جذورها وسوابقها في التراث الإسلامي، وهي تنسب إلى جهود طائفة من الزعماء الإصلاحيين من أبرزهم (جمال الدين الأفغاني) وتلاميذه"[١].

ولعله من الضروري استعراض تصورات رموز الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة بشقيها السني والشيعي لمعنى ومفهوم (الحركة الأصولية) ، حيث يرى (حسن البنا) أن (الأصولية) تعني أن "المسلم مطالب بحكم إسلامه أن يعني بكل شؤون أمته"[٢] ، أي أن (البنا) يعتبر أن الأصولية تعني امتداد الإسلام إلى كل مناحي الحياة.

وأما (سيد قطب) فهو يعتبر أن الأصولية تعني الرجوع "مباشرة إلى الشريعة الإسلامية، إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، نستلهم منها حلولاً تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة"[٣].

وأما (محمد حسين فضل الله) فهو يدعو إلى "إبداع منهج لحركة إسلامية جديدة تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة"[٤].

وتختلف رؤية الحركات الإسلامية للمفاهيم المتعلقة بالديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والعنف السياسي، حيث " اتسمت بعض الحركات الإسلامية باستخدام القوة والعنف، في حين أن بعضها الآخر لم يلجأ إلى ذلك، لهذا فقد شاع استخدام صفات (التطرف) و (الاعتدال) لهذه الحركات على الرغم من أن مصطلحي التطرف والاعتدال نسبيان ويخضعان لظروف وأسباب ودوافع تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، وبعضها ذاتي مرتبط بطبيعة فهم الحركات الإسلامية لرسالتها، وبعضها خارجي يعود إلى رؤية المجتمع لها وتعامل النظم السياسية معها مما يشكل في النهاية موقف الحركة وأساليبها"[٥].

---

(١) الأفندي ، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص٥٢.

(٢) البنا، حسن، (١٩٨٤). مجموعة الرسائل (في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين). (ط٤)، بيروت:المؤسسة الإسلامية، ص١٥٩

(٣) قطب، سيد، (١٩٨٧). نحو مجتمع إسلامي. (ط٧)، القاهرة- بيروت : دار الشروق، ص٦٠.

(٤) فضل الله، محمد حسين، (١٩٩٠). الحركة الإسلامية (هموم وقضايا) . (ط١)، بيروت: دار الملاك، ص١٠.

(٥) مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (٢٠٠٢). الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص١٠.

ويمكن القول أن مطالب الحركات السياسية الإسلامية تتمثل في:

أولاً: الدعوة إلى استعادة نفوذ الإسلام وسلطته في العالم.

ثانياً: إن هذا لأمر لن يتحقق إلاّ بالعودة إلى الإسلام الصحيح الذي تخلى عنه مسلمو هذا الزمان، وهي عودة يجب أن تكون شاملة، وأن تخضع كل نواحي حياة المسلمين بدءاً من السياسة وانتهاء بالأمور الشخصية إلى سلطة الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: إن استعادة سلطة الشريعة غير ممكنة دون إقامة دولة إسلامية حقيقية الحاكمية فيها لله وحده.

رابعاً: مهمة استعادة سلطة الإسلام هي مهمة مقدسة يجوز في سبيلها انتهاج كل وسيلة، بما في ذلك العنف[1].

(١) الأفندي ، عبد الوهاب، الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، مرجع سابق، ص٣٢.

المبحث الثالث

نطاق الدراسة / مساحة العمل

يشتمل نطاق الدراسة على التيارات الرئيسية الثلاثة الناظمة للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، وهي:

أولاً: جماعة الإخوان المسلمين.

ثانياً: حزب التحرير الإسلامي.

ثالثاً: التيار السلفي بتفرعاته المختلفة:

- التيار السلفي التقليدي (الوهابية).
- التيار السلفي الجهادي (السلفيون الجدد / السلفية المقاتلة).
- التيار السلفي الوسطي (التيار الثالث).

ويلاحظ هنا أن (نطاق الدراسة) يتمثل في (التيار السني العربي) للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، دون إهمال الإشارة إلى (التيار الشيعي) أو (التيارات غير العربية) كلما اقتضت ضرورة البحث ذلك، ولعل دراسة أخرى في المستقبل تغطي ذلك الجزء الهام أيضاً داخل التيار الإسلاموي المعاصر لتكتمل الصورة حول مقاربة ذلك التيار مع ظاهرة (العنف السياسي).

الباب الثاني

موقف جماعة الإخوان المسلمين من العنف السياسي

الفصـــــل الأول

مرحلة مؤسس الجماعة (حسن البنّا) (١٩٢٨ -١٩٤٩)

(المرحلة الإخوانية الكلاسيكية)

(المراوحة بين اللاعنف والعنف)

" فنحن حرب على كل زعيم، أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة"[١].

حسن البنا

(١) البنا، حسن، (د.ت). الرسائل الثلاث. القاهرة: دار الكتاب العربي، ص١٣.

قامت (جماعة الإخوان المسلمين) على يد الشيخ (حسن البنا) (١٩٠٦-١٩٤٩) في العام (١٩٢٨)[١]، حيث جاء تأسيس الجماعة كرد فعل من قبل (البنا) على سقوط الدولة الإسلامية ممثلة بالدولة العثمانية وكامتداد لأفكار الإصلاح الإسلامي التي أطلقها (جمال الدين الأفغاني) في القرن التاسع عشر ثم تلميذه (محمد عبده) فــ (محمد رشيد رضا) الذي تأثر به (حسن البنا) واستلهم منه – ومن غيره – طريقاً جديداً للعمل الإسلامي[٢].

ولقد شاء (البنا) لحركته الجديدة أن تتميز عن الجمعيات الدينية والحزبية الأخرى، فحدد معالم حركته هذه من خلال إحدى رسائله إلى أتباعه يقول فيها: "أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعية الأهداف محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة ينجيه بالقرآن ، ونور جديد يشرق فيبدل ظلام المادة بمعرفة الله"[٣].

ودون أن نضيع في الحديث عن تاريخ (الجماعة الأم) التي أنجبت – برضا أو غير رضا – معظم حركات الإسلام السياسي المعاصرة المعتدلة والعنيفة، وهو ما كتب فيه باحثون كثيرون وتمتلىء به رفوف المكتبات، فإن التركيز لا بد أن يكون في هذه الدراسة حول موقف هذه الجماعة من ظاهرة (العنف السياسي) تحديداً .

وضمن هذا الإطار يمكن ملاحظة مجموعة من المراحل الفكرية والتاريخية التي مرت بها الجماعة فيما يتعلق بأسلوبها في العمل وموقفها من العنف كوسيلة سياسية لتحقيق الأهداف.

بل إن المرحلة الأولى من مراحل الجماعة وهي مرحلة النشوء والتأسيس أو ما أسماه الباحث بــ (مرحلة المراوحة بين اللاعنف والعنف) تمتاز بنوع من التطور (الكيفي) في طبيعة خطاب الحركة السياسي والفكري وفي مقاربتها لظاهرة العنف السياسي وموقفها منه بل وممارستها إياه ضد خصومها السياسيين.

ولعل هذا السياق التطوري للفكر السياسي الإخواني لا يتناقض مع الرؤية الفكرية والسياسية لمؤسس الجماعة (حسن البنا)، حيث يقول (حسن البنا) في مجموعة الرسائل (رسالة بين الأمس

---

(١) سعد، حسين علي، (١٩٩٧). إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان، ص٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٠. وانظر:
- حنفي ، حسن، (١٩٩٨). جمال الدين الأفغاني . القاهرة : دار قباء.
- ضناوي، حسين، (١٩٨٣). السيد رشيد رضا: فكره ونضاله السياسي. طرابلس: دار الإنشاء.

(٣) البنا، حسن، (د.ت). مجموعة الرسائل. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ص١٤٤.

واليوم) أن "منهاج الإخوان المسلمين محدد المراحل، واضح الخطوات، فنحن نعلم تماماً ماذا نريد، ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة"[١]. وهو يقول أيضاً في (رسالة المؤتمر الخامس): "وسائلنا العامة: كيف نصل إلى هذه الأهداف؟ إن الخطب والأقوال، والمكاتبات والدروس، والمحاضرات، وتشخيص الداء ووصف الدواء، كل ذلك وحده لا يجدي نفعاً ، ولا يحقق غاية، ولا يصل بالداعين إلى هدف من الأهداف، ولكن للدعوات وسائل لابد من الأخذ بها والعمل لها، والوسائل العامة لا تتغير ، ولا تتبدل، ولا تعدو هذه الأمور الثلاثة:

أولاً: الإيمان العميق.

ثانياً: التكوين الدقيق.

ثالثاً: العمل المتواصل"[٢].

وينتقل (البنا) إلى مزيد من التفصيل في توضيح نظريته السياسية في (مرحلية العمل السياسي) كتكتيك نضالي فيقول: "وأما التدرج والاعتماد على التربية، ووضوح الخطوات في طريق الإخوان المسلمين، فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بد لها من مراحل ثلاث: مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب، ثم مرحلة التكوين وتخير الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين ، ثم بعد ذلك مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج"[٣].

ويبدو أن (الجماعة) قد تلمست هذه (المراحل) في مسيرتها السياسية، حيث يرى (الدكتور عبدالله النفيسي) أن "(المرحلة الأولى) كانت في الفترة (١٩٢٨ – ١٩٣٩)، وهي مرحلة التعريف بالجماعة ومبادئها العامة وشعاراتها من خلال المحاضرات والدروس وإصدار المجلات (الإخوان المسلمون والنذير) وإصدار الرسائل والاتصال بالخارج...، وأما (المرحلة الثانية) فهي مرحلة استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة والتي امتدت ما بين (١٩٣٩ – ١٩٤٥).

ويلاحظ خلال هذه المرحلة ... أن الجماعة ابتعدت تماماً عن التوغل في المواقف السياسية التي قد تشغلها عن هذا الهدف، وبعد أن نجحت الجماعة بقيادة البنا في استكمال البناء التنظيمي والإداري ... دخلت في (المرحلة الثالثة) (١٩٤٥ – ١٩٤٩) وهي مرحلة الفعل والتأثير، مما

---

(١) أمين، صادق، (١٩٨٢). الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية. عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ص١١٥.
(٢) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٤٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦٠.

اضطر الجماعة إلى التوغل في المواقف السياسية واختبار قوة الجماعة على التصدي والمواجهة وانتهت هذه المرحلة بقتل (البنا)... ويلاحظ المراقب للمراحل الثلاث أن (البنا) كان يتقيد بالأهداف المرحلية بشكل صارم"[١].

أما فيما يتعلق بموقف (حسن البنا) من (النظام السياسي) أو (الحكم) فيرى (الدكتور محمد أبو فارس) أن (البنا) "طوّر النظرية السياسية لأهل السنة، حين رأى بوضوح أن المسؤول والحكومة المسلمة إذا قصرت في أداء واجباتها ولم تستمع لنصائح أهل العقد والحل وتستجيب لتقويم اعوجاجها والقيام بواجباتها فإنها تخلع وتبعد، والخلع والإبعاد يحتاج إلى قوة ملزمة تجبر المسؤول أو الحكومة على التنحي عن المسؤولية"[٢]، وقد جاء في (رسالة التعاليم) ضمن مجموعة رسائل (البنا) قوله عن (الحكومة):"فإذا قصرت، فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[٣].

ويستمر (البنا) في تأصيله وتحديده لموقف جماعته من النظام السياسي الحاكم بقوله في (رسالة المؤتمر الخامس): "والحكم في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر"[٤].

وأما حول وسيلة تحقيق هدف (الحكم الإسلامي) فيراها (البنا) فيما أسماه بـــ (النهوض) حينما قال: "أما والحال كما نرى، التشريع الإسلامي في واد والتشريع الفعلي في واد آخر، فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف"[٥].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو حول موقع (أداة العنف السياسي) في المنظومة الفكرية لحسن البنا كإحدى أدوات تحقيق هدفه السياسي المتمثل في "تغيير الأوضاع الجاهلية واستئناف الحياة الإسلامية"[٦]، حيث يقول (البنا) في (رسالة بين الأمس واليوم): "... أما القوة فشعار الإسلام

---

(١) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٢٩.
(٢) أبو فارس، محمد عبد القادر، (١٩٩٨). الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا. (ط١)، عمان: دار عمار، ص ص ٣٤-٣٥.
(٣) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص٢٧٣.
(٤) أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٦) المصدر نفسه، ص٣٧.

في كل نظمه وتشريعاته، وأول درجة من درجات القوة: العقيدة والإيمان، ويلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح"[١].

ويرى (الدكتور محمد أبو فارس) أن (البنا) كان "واضحاً كل الوضوح من الحكومات الجاهلية التي ترفض تطبيق الإسلام، فأعلن أن الترقيع الإداري لا ينفع معها، وأنه لا بد من تغييرها بالطرق السلمية أولاً، وهو الأصل الذي استنبطه من كتاب الله وسنة رسوله (عليه الصلاة والسلام)، ولكنه استنبط حكماً آخر حين لا يمكن من الدعوة إلى الله ويحال بينه وبين الاتصال بالناس ودعوتهم وتوعيتهم بسياسة التغيير التي تقوم على بناء الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة ، ثم الشعب المسلم، ثم الحكومة المسلمة التي يفرزها الشعب المسلم. إن هذا الحكم الذي استنبطه هو (استخدام طريق القوة) التي تبدأ بقوة العقيدة والدين ثم قوة الوحدة والارتباط وأخيراً قوة العضد والسلاح"[٢].

وفي ذلك يقول (البنا) في (رسالة المؤتمر الخامس): "ويتساءل كثير من الناس: هل في عزم الإخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غايتهم؟ ولا أريد أن أدع هؤلاء المتسائلين في حيرة، بل إني أنتهز الفرصة، فأكشف اللثام عن الجواب السافر لهذا في وضوح وفي جلاء، فليسمع من يشاء... أقول لهؤلاء المتسائلين: (إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضا وارتياح)"[٣].

ورغم ما سبق من تنظير وتأصيل لظاهرة (القوة) أو (العنف) كأداة سياسية للتغيير، فإنه يمكن كذلك أن نرى اتجاهاً (سلمياً) في مقاربة (البنا) للعمل السياسي، حيث يرى (الأستاذ الدكتور توفيق الواعي) أن الاستنتاجات التي ترى أن (البنا) ينظّر عبر آرائه السابقة لاستخدام السلاح والقوة ضد النظام السياسي هي استنتاجات خاطئة حيث يقول أن (البنا) في كلامه عن (القوة) "إنما يتحدث عن القوة في الإسلام وليس عن استخدام القوة بمعرفة الجماعة، لهذا أوضح أن القوة هي شعار الإسلام وتبدأ بقوة العقيدة ثم قوة الوحدة والارتباط أي بين الأمة بجميع فئاتها قوادها وحكامها وجنودها وشعبها"[٤]. وهو يستشهد في ذلك بأن (المؤتمر الخامس) الذي برزت فيه تنظيرات (القوة)

---

(١) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٢) أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٦٨-١٧٠.

(٤) الواعي، توفيق، (٢٠٠١). الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين. (ط١)، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ص٣٠٩.

لدى (حسن البنا) قد انعقد و (مصر) تحت الحكم البريطاني، وبالتالي فهو يرى أن الحديث عن (القوة) كان موجهاً للمحتل البريطاني وليس للنظام السياسي الحاكم[١]، وهو ينقل عن (البنا) قوله:

"أما الثورة وهي أعنف مظاهر القوة فلا يفكر فيها الإخوان المسلمون، ولا يحمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها"[٢]، وكذلك قوله في (المؤتمر السادس): "إن التغيير يكون بالنضال الدستوري، وما عداه فلن نلجأ إليه إلا مكرهين وبعد إعلان موقفنا واضحا"[٣].

كما يرى (عثمان رسلان) أن (البنا) قد بيّن فيما يتعلق باستخدام (القوة) أن "القوة لا تستخدم في كل الأحوال، بل لها شروط محددة، فلا تستخدم حتى تستنفد كل الوسائل الممكنة، وبعد الموازنة بين منافع استخدام القوة ومضارها وظروف استخدامها"[٤]، وهو يرى أنه "رغم قول (البنا) أن الثورة أعنف مظاهر القوة، إلا أنه قرر أن الإخوان لا يفكرون في الثورة ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها"، وهو يصل إلى نتيجة مفادها أنه "بتحليل كتابات ومواقف الأخوان يتبين أن أسلوب التغيير وإقامة الحكومة الإسلامية ينقسم إلى محورين:الأول: التربية، أي تربية الشخصية الإسلامية وتكوينها سياسياً، والمحور الثاني: هو الإصلاح ... وأن المحور الأول يتجه إلى (الجماهير)، وأما الثاني فهو يتجه إلى (الصفوة السياسية)" [٥].

ومما سبق يمكن القول أنه – على المستوى الفكري – فإن هنالك حالة من (الضبابية) و (عدم الحسم) في المنظومة الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين وفكر (البنا) حول استخدام (العنف السياسي) كآلية تغيير سياسي، ويمكن تفسير هذه الحالة (الهلامية) برغبة (البنا) في ترك الباب مفتوحاً لكل الخيارات: الديمقراطية السلمية أو العنفية وفقاً لما تقتضيه الظروف السياسية، أو لاستخدام (التهديد بالقوة) كبديل عن استخدام (القوة) أي استخدام (القوة المسيّسة) وليس (القوة العمياء) ، كما يمكن تفسير هذه (المراوحة بين اللاعنف والعنف) في أفكار (حسن البنا) انطلاقاً من فكرة (المرحلية) التي آمن بها (البنا) في تحقيق أهدافه السياسية، بحيث يتم التعامل مع (القوة) أو (العنف) كمرحلة من مراحل عمل الجماعة حينما تكتمل الظروف الداخلية للجماعة (استكمال البنى

---

(١) الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين. مرجع سابق، ص٣١١.

(٢) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٧٠.

(٣) الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين. مرجع سابق، ص٣١١.

(٤) رسلان، عثمان عبد المعز، (١٩٨٩). التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ص٢٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

التنظيمية والتربوية والفكرية والمادية) والخارجية (البيئة السياسية الخارجية) أو حينما تستنفذ الوسائل السلمية بحيث تصبح (القوة) أو (العنف) هي الملجأ الأخير.

ويمكن إسقاط هذا التحليل على المسار التاريخي لجماعة الإخوان المسلمين في عهد (البنا)، فلم يمارس (الإخوان) أي فعل من أفعال (العنف السياسي) منذ قيام الجماعة حتى العام (١٩٤٢) والذي شكل منعطفاً هاماً وخطيراً على الصعيد الفكري والتنظيمي للجماعة حينما تم إنشاء (جناح عسكري) للجماعة تحت مسمى (النظام الخاص) أو ما عرف بـــ(الجهاز السري)، وهو الجهاز الذي أحاطت بظروف نشأته ودوافعه الكثير من التساؤلات والغموض، كما لعب دوراً بارزاً في تاريخ الجماعة السياسي، حيث يرى (رفعت سيد أحمد) أن هذا الجهاز "قد أسس لفكرة الإسلام السياسي المسلح في تاريخ مصر والمنطقة العربية والإسلامية"[(١)] وأنه "جاء كرد فعل على ممارسات القمع التي مورست تجاه الإخوان من الحكومات الحاكمة وقتها"[(٢)] وأن "هذا التنظيم الخاص كان يستهدف محاربة الإنجليز في مصر ومحاربة الكيان الصهيوني في فلسطين، ولكنه أخطأ الهدف، رغم وصول بعض طلائعه إلى هناك عام ١٩٤٨، والخطأ جاء عندما مارس الاغتيال السياسي تجاه خصوم الإخوان"[(٣)].

أما (عثمان رسلان) فيرى أن "أسباب إنشاء النظام الخاص هي نفسها الأسباب التي تفرض الجهاد، وهي الفكرة الأصلية في عقيدة الإخوان السياسية ... فالإخوان أنشأوا النظام الخاص لوضع فكرة الجهاد ضد الاستعمار وضد الاستبداد موضع التطبيق عن طريق جهاز دقيق يربي نخبة من الإخوان تربية عقائدية وسياسية وعسكرية ليمارسوا الجهاد ضد أعدائهم... فالنظام الخاص بهذا جهاز للتربية السياسية والعسكرية"[(٤)] وهو يرى أن قيام هذا الجهاز العسكري هو أمر بدهي ومفهوم ومتوقع داخل جماعة سياسية وأيديولوجية كالإخوان المسلمين "بل من غير الطبيعي ألا يكون موجوداً في جماعة ذكر قادتها أن من سماتها المميزة العمل والإيجابية، وهم ما فتئوا يعلنون عن أن الوسيلة للتخلص من الاستعمار وعلاج قضية فلسطين هي الجهاد، هذه الوسيلة التي تحتاج إلى إعداد تربوي وعسكري لمن يمارسونها"[(٥)].

---

(١) أحمد، رفعت سيد، (٢٠٠٢). قرآن وسيف (من الأفغان إلى بن لادن)(من ملفات الإسلام السياسي).(ط١)، القاهرة:مكتبة مدبولي، ص٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٤) رسلان، التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٨٣.

ورغم كل الجدل حول (النظام الخاص) فلا يرى الباحث أن نشأة هذا الجهاز تقع خارج سياق فكر الجماعة وفكر (حسن البنا) بل لعل هذا الجهاز يمثل جزءاً من المرحلة الثانية من المراحل التي أشار إليها (البنا) في رسائله باعتبارها مرحلة للإعداد والتكوين، حيث لعب النظام الخاص دوراً في إعداد كوادره وتكوينهم عقائدياً وسياسياً وبدنياً ، كما أن هذا الجهاز ربما كان تمهيداً للمرحلة الثالثة وهي مرحلة التنفيذ لتحقيق أهداف الجماعة. ولعل رسالة (بين الأمس واليوم) من بين مجموعة رسائل (البنا) الفكرية تمثل وثيقة هامة وضع فيها (البنا) "ثمار تجربته خلال السنتين الأولتين له في الصراع مع السلطة، كما تحتوي على تحذيره للأعضاء من المعاناة التي تنتظرهم في مواجهة تزايد العداء الخارجي"[١] كما أنها تمثل "انعكاساً لاتجاه فكري أساسي في الحركة ... ونوعاً من التنبؤ بما سيقع من أحداث"[٢].

حيث يمكن النظر إلى هذه الوثيقة /الرسالة باعتبارها نوعاً من (التمرين العقلي أو الفكري) الذي أراد (البنا) أن يخضع كوادره له أو نوعاً من (العصف الذهني) حول الظروف المحيطة بالجماعة، وهو (التمرين) الذي ليس من الصعب توقع أو استشراف مساره الفكري ليقود إلى فكرة (تنظيم) أو (جهاز) على غرار (النظام الخاص) لحماية الجماعة وتحقيق أهدافها والدفاع عن وجودها وأفكارها.

يقول (البنا) في تلك الرسالة الموجهة إلى كوادر الإخوان:

"أحب أن أصارحكم أن دعوتكم لا زالت مجهولة عند كثير من الناس، ويوم يعرفونها ويدركون مراميها وأهدافها ستلقى منهم خصومة شديدة وعداوة قاسية، وستجدون أمامكم كثيراً من المشقات وسيعترضكم كثير من العقبات. وفي هذا الوقت وحده تكونون قد بدأتم تسلكون سبيل أصحاب الدعوات، أما الآن فلا زلتم مجهولين ولا زلتم تمهدون للدعوة وتستعدون لما تتطلبه من كفاح وجهاد. سيقف جهل الشعب بحقيقة الإسلام عقبة في طريقكم، وستجدون من أهل التدين ومن العلماء الرسميين من يستغرب فهمكم للإسلام وينكر عليكم جهادكم في سبيله، وسيحقد عليكم الرؤساء والزعماء وذوو الجاه والسلطان، وستقف في وجهكم كل الحكومات على السواء، وستحاول كل حكومة أن تحد من نشاطكم وأن تضع العراقيل في طريقكم... أردت بهذه الكلمات أن أضع فكرتكم أمام أنظاركم فلعل ساعات عصيبة تنتظرنا يحال فيها بيني وبينكم... إذا قيل لكم إلام

(١) ميتشل، ريتشارد، (١٩٨٥). الإخوان المسلمون. (ط٢)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص٥٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٥٦.

تدعون فقولوا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه سياسة!، فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام، وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة! فقولوا نحن دعاة حق وسلام نعتقده ونعتز به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم الثائرين الظالمين..." [(١)].

ورغم اتفاق كثير من المحللين على أن العام (١٩٤٢) هو تاريخ إنشاء الجهاز السري للجماعة، إلاّ أن هذا الأمر يبقى غير مؤكد حيث تراوحت التقديرات التي يقدمها أعضاء الجماعة أنفسهم لـــ "تاريخ بدء الجهاز السري بوقت ما يقع بين ١٩٣٠ و ١٩٤٧، وهو ما يعد تعبيراً مباشراً عن جهل الجمهور الواسع من الأعضاء بالمسائل المتعلقة بهذا الجهاز"[(٢)].

ولقد حاول (د. ريتشارد ميتشل) في كتابه حول الإخوان المسلمين أن يتتبع تطور فكرة (العمل السري المسلح) داخل الجماعة، حيث أشار إلى اتهام (البنا) من قبل الأعضاء المنشقين عن الجماعة في بداية العام (١٩٣٠) بالقيام بأعمال (سريّة) مما يشير إلى إحساس المقربين منه بافتقاره للصراحة والمباشرة، ثم ينتقل إلى إقرار المؤتمر العام الثالث للجماعة في العام (١٩٣٥) لتصنيف جديد للعضوية في الجماعة أضاف فئة رابعة هي (المجاهد) إلى جانب الفئات الثلاث (المساعد، المنتسب والعامل) دون أن يتم تفسير المعنى المحدد لهذه الفئة، ثم ليتم تشكيل (الجوالة) – وهي أقرب إلى التشكيل شبه العسكري – في العام (١٩٣٦)، ثم إنشاء (الكتائب) عام (١٩٣٧) كإطار للتدريب الجماعي يمتاز بنظامه الصارم القائم على قضاء الليل في الصلاة والتفكير تعبيراً عن مبدأ (المجاهد) الذي أعلن عنه في مؤتمر (١٩٣٥)، ثم ليتحدث (البنا) في تصريح هام له في العام (١٩٣٨) كجواب على تساؤل لأحد أعضاء الجماعة حول وسائل (الإصلاح) و (التحرير) بأنه من الخطأ في مواجهة القانون أن يكون الإنسان صريحاً، وأن السرية (إجراء ضروري) في الفترة الأولى من عمر أي حركة للحفاظ على صمودها وضماناً لاستمرارها[(٣)]. ويتابع (ميتشل) مسار النظام الخاص أو لنقل (مسار العنف) في البنية الفكرية والتنظيمية للجماعة لينتقل إلى الرسالة التي كتبها (البنا) في العام (١٩٤٧) والتي أشار فيها إلى أنه " قد يقبل البعض الممارسات المستقرة للناس بينما قد يثور البعض الآخر على تلك الممارسات، وقد يتصف البعض بالوداعة بينما يحتاج

(١) البنا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص١٤٢-١٤٤.

(٢) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ص ٥٨-٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٠.

الآخرون إلى استخدام القوة"[١]، مروراً ببروز دور الجهاز السري في العام (١٩٤٣) كمدافع عن الحركة ضد البوليس والحكومات المصرية، واستمرار عملية البناء التنظيمي لجسم الجماعة من خلال ظهور (نظام الأسر) في العام (١٩٤٣) والذي يقوم على (خلايا) تنظيمية محدودة العدد تعمل كوحدات توجيه عقائدي[٢].

فإذا أضفنا إلى كل ذلك البيئة الخارجية المحيطة بالجماعة من خلال بروز سلسلة من (حكومات الأقلية) [٣] إلى جانب انتخابات (١٩٤٥) التي وصفها الإخوان بأنها الأكثر تزييفاً في تاريخ مصر، وقرار تقسيم فلسطين للعام (١٩٤٧) وتشكيل (لجنة وادي النيل) من قبل (البنا) وبعض الشخصيات الإسلامية لجمع المال والسلاح للمتطوعين للقتال في فلسطين ومشاركة كتائب الإخوان في القتال، ومشاركة الإخوان في العمليات ضد الإنجليز في مصر، وتصاعد عمليات العنف السياسي الداخلي وعمليات الاغتيال السياسي، والصراع العنيف بين المجموعات السياسية الداخلية كالإخوان والوفد والحزب الوطني وجمعية الشباب المسلمين.

فإن كل هذه العوامل شكلت روافداً وروافعاً لتيار وفكر (العنف) داخل الجماعة وعملت على نقله من خانة (الخطاب الاستيعابي المعتدل) إلى خانة (الخطاب العنفي الإقصائي)، وانتقال استراتيجية الجماعة من ما يمكن تسميته بـــ (التسلل) إلى مواقع السلطة إلى (الاقتحام) ومن (صناديق الاقتراع) إلى (صناديق الذخيرة).

ولقد بلغ هذا المنحنى التصاعدي لفكرة العنف ذروته بحل الجماعة في العام (١٩٤٨) بتهمة الإعداد "للإطاحة بالنظام السياسي القائم عن طريق الإرهاب باستخدام وحدات جوالتها المدربة عسكرياً... وارتكاب أعمال عنف"[٤]، ليتم اغتيال (النقراشي) رئيس الوزراء المسؤول عن قرار الحل على يد أحد أعضاء الجماعة، ثم اغتيال (حسن البنا) في العام (١٩٤٩) على يد النظام السياسي لتنتهي هذه المرحلة من مراحل حياة جماعة الإخوان المسلمين والتي امتازت بالتأرجح بين العنف واللاعنف، والمراوحة بين العنف والعنف المضاد في علاقة الإخوان المسلمين بالنظام السياسي.

---

(١) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦١.

(٣) الغزالي، محمد، (١٩٩٧). الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، القاهرة: دار نهضة مصر ص٧.

(٤) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١١٢.

الفصل الثاني

مرحلة ما بعد (البنا)

١٩٤٩ – ٢٠٠٥

(من الفراغ الإيديولوجي إلى الإخوان الجدد)

المبحث الأول

مرحلة الفراغ الإيديولوجي والتنظيمي

(١٩٤٩ - ١٩٥٤)

(التيه الإخواني)

"نحن دعاة ولسنا قضاة[١]"

حسن الهضيبي

(المرشد الثاني للإخوان المسلمين)

(١) الهضيبي، حسن، (١٩٧٧). دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

على إثر اغتيال (حسن البنا) أصيبت الجماعة بنوع من الصدمة التي أصابتها بالشلل الجزئي على الصعيدين الأيديولوجي والتنظيمي، حيث لم توجد شخصية قيادية داخل التنظيم تمتلك ما امتلكه (البنا) من (كاريزما) وحضور وقدرة على لم شمل الجماعة، وهو الأمر الذي يمكن فهمه وتوقعه داخل كل النظم ذات الطابع الشمولي (والإخوان تنظيم من هذا النوع) حيث تطغى (كاريزما القائد) أو (النجومية الفردية) أو (الظاهرة) على (المؤسسية)، ومن هنا برز عدد من المتنافسين على قيادة الجماعة واستمرت حالة الشلل هذه حتى العام (١٩٥١) حينما تم اختيار المستشار (حسن الهضيبي) مرشداً عاماً للجماعة، وهو الأمر الذي لم يكن متوقعاً نظراً لحداثة عهد (الهضيبي) بالجماعة وعدم بروزه من بين قياداتها التقليديين. ويورد (د. ريتشارد ميتشل) عدة أسباب لهذا الاختيار أهمها أن "الحركة ستتعرض للانقسام والصراع إذا ما تم تعيين واحد من المتنافسين الأساسيين، وأن من الواجب في ضوء هذا الاعتبار أن يعين زعيم من خارج التنظيم... كما أن تعيين قاض في منصب المرشد العام سيكون له وقعه الطيب في الأوساط القضائية والقانونية... كما أن القصر سيهدأ روعه (فزوج شقيقة الهضيبي رئيس للياوران الملكي) وبالتالي سيساعد هذا على تعجيل العودة إلى الشرعية، كذلك فإن الجماعة في حاجة إلى وجه جديد ودماء جديدة وشخصية جديدة تظهر أمام المجتمع"[(١)].

ومع هذا التوجه الإخواني نحو (التهدئة) في لعبة العنف مع النظام السياسي والتي طبعت السنوات الأخيرة من عهد (البنا) ومحاولة تعزيز هذا التوجه الجديد باختيار شخصية معتدلة مثل (الهضيبي)، إلاّ أن عدة عوامل قد برزت في هذه الفترة المفصلية وشكلت نوعاً من (قوى الممانعة) أو (الشد العكسي) ضد هذا التوجه.

وقد تمثل (العامل الأول) في بروز أو تضخم دور (النظام الخاص) داخل الجماعة في ظل حالة الفراغ الأيديولوجي والتنظيمي التي سادت الجماعة ، وتغول هذا الجهاز على الجناح السياسي للتنظيم ممثلاً في قيادته الحركية ممثلة بالمرشد العام، وهو الأمر الذي أوجد نوعاً من (القيادة التحتية) ، أي قيادات وأعضاء الجهاز السري، وهو الأمر الذي اعتبره (عبد القادر عودة) ، أحد قيادات الجماعة، "خطأ من الوجهة التنفيذية إذ كان سبباً في وجود قيادة مزدوجة بل ومتناقضة في أغلب الأحوال"[(٢)]. وهو الأمر الذي رفضه (الهضيبي) الذي عبّر عن نفوره من فترة العنف

(١) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٦.

السياسية (١٩٤٦-١٩٤٩)، حيث اعتبر أن "أخطاء الماضي يمكن إصلاحها"[١] وأنه "لا سرية في خدمة الله ... لا سرية في الرسالة ولا إرهاب في الدين"[٢] في رسالة موجهة إلى النظام الخاص وقادته، وقد عبر (الهضيبي) عن ذلك عملياً من خلال اعتكافه في منزله عقب تعيينه وطلبه إعادة النظر في هذا التعيين[٣].

أما (العامل الثاني) فقد تمثل في البيئة الخارجية المحيطة بالتنظيم، حيث أن إلغاء (النحاس باشا) للمعاهدة الأنجلو مصرية من جانب واحد في العام (١٩٥١)، وهو الأمر الذي ولد حالة من التعبئة والاستنفار الشعبي ضد الإنجليز وتصاعد المطالبة الشعبية بالكفاح المسلح والجهاد ضد القوات البريطانية، وهو الجو العام الي انخرطت فيه القواعد الإخوانية باعتباره ينسجم مع ثوابتها ومبادئها التأسيسية، حيث أعلنت مجلة (الدعوة) الإخوانية تأييد الإخوان لإلغاء المعاهدة، ومع وقوع المصادمات بين عناصر الحركة الوطنية والقوات البريطانية انخرط الإخوان في معسكرات التدريب سواء تلك المرتبطة بالجيش الرسمي أو المجموعات العسكرية.

ولقد أدت هذه الأجواء إلى تحفيز كوامن ومشاعر (الجهاد) و(النضال) داخل البنية التنظيمية والفكرية للجماعة، كما أدت إلى بروز ما عرف بـــ (الضباط الأحرار) داخل الجيش.

وهذا بدوره يقودنا إلى (العامل الثالث) والذي تمثل في التحالف الذي أقامه الإخوان مع (الضباط الأحرار) سواء في مواجهة الإنجليز أو ضد النظام السياسي الملكي، وهو ما فسره البعض بأنه تصفية حساب إخوانية مع القصر لدوره في اغتيال (البنا)[٤]، وهو التحالف الذي توج بثورة (يوليو) عام (١٩٥٢) التي قادها الضباط الأحرار وبمساهمة من الأخوان المسلمين حيث أشارت بعض المصادر إلى نزول حوالي عشرة آلاف مقاتل من الإخوان إلى شوارع القاهرة لحماية الثورة[٥].

وهو الأمر الذي يؤشر مرة أخرى إلى قابلية جماعة الإخوان المسلمين لاستعمال العنف السياسي في سلوكها السياسي وضد خصومها، فها هي تنتقل من مرحلة (العنف السياسي السري) والذي يغلب عليه طابع (الاغتيال السياسي) و (حرب العصابات) والذي مارسه (التنظيم السري)،

---

(١) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١٤٥، نقلاً عن: (روز اليوسف)، ٧ ديسمبر ١٩٥٣، ص١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٤٥.
(٤) الحديدي ، الإرهاب، مرجع سابق، ص٥٩.
(٥) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص١٠٨.

إلى نمط جديد من أنماط العنف السياسي وهو (الانقلاب) أو (الثورة) ضد النظام السياسي وإسقاطه وهو ما برز بتحالف الإخوان مع الضباط الأحرار.

أما (العامل الرابع)، وهو عامل حاسم في المعادلة الإخوانية ومقاربتها مع العنف السياسي، فكان انتقال المفكر (سيد قطب) إلى صفوف (الإخوان) في العام (١٩٥١) [١]، ليشكل نهاية لمرحلة (التيه الأيديولوجي) التي أصابت الجماعة عقب اغتيال (البنا) وبدء مرحلة جديدة – وخطيرة – من حياة الجماعة.

---

(١) سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق،ص٤٠٢.

المبحث الثاني

المرحلة القطبية والصدام مع السلطة السياسية

(١٩٥١ -١٩٦٦)

(الخطاب الاستبعادي / الإقصائي)

"إن كلماتنا تظل عرائس من الشمع، حتى إذا متنا في سبيلها دبت فيها

الروح وكتبت لها الحياة[١]"

سيد قطب

(١) قطب، سيد، (١٩٧٨). دراسات إسلامية. بيروت: دار الشروق، ص٢٢٨.

يعتبر (سيد قطب) (١٩٠٦-١٩٦٦)، ذلك المفكر والكاتب المرموق والذي ظهرت كتاباته "جنباً إلى جنب مع كتابات طه حسين وعباس محمود العقاد ومصطفى صادق الرافعي"[١]، نقطة تحول استراتيجية ومفصلاً هاماً في مسيرة التطور الأيديولوجي والفكري لجماعة الإخوان المسلمين بل ومعظم الجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة.

فبعد انتقاله من صفوف (اليسار الاشتراكي) إلى صفوف (الإخوان المسلمين) في العام (١٩٥١)، وهو ما وصفه (قطب) بقوله: "لقد ولدت في العام (١٩٥١) [٢]"، تم انتخابه عضواً في المجلس القيادي للإخوان المسلمين (مكتب الإرشاد) وتعيينه رئيساً لقسم الدعوة في الجماعة في العام (١٩٥٢) [٣]، مر (قطب) بعدة مراحل في تطوره الفكري بدءاً من المرحلة (الأدبية) الأولى في الثلاثينات عندما بدأ شاعراً رومانسياً وطنياً وهو ما قاده إلى اكتشاف الجانب الأدبي في القرآن[٤]، إلى المرحلة (الاجتماعية) حيث اكتشف (قطب) الجانب الاجتماعي في الإسلام[٥]، ثم المرحلة (الفلسفية) حيث "أغرق في الجانب النظري في الإسلام من خلال تأسيس الأيديولوجيا الإسلامية في كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) والتي تقوم على الوحدانية والمثالية والتعادلية والاتزان والحركية والوجدانية، فكان أقرب إلى (محمد إقبال) منه إلى مفكري الإخوان المسلمين، ولما كان ذلك رداً على كتاب (الكسيس كاريل) (الإنسان ذلك المجهول) حدث تقابل بين الأنا والآخر، وبين الإسلام والغرب، وهو ما اشتد بعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية في بعثة تعليمية وحدوث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين[٦]، ثم كتب (المستقبل لهذا الدين) مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر، وأخيراً جمع عدة مقالات له في الدين والسياسة والأدب والاجتماع والتاريخ في (دراسات إسلامية) وهي آخر ما وصل إليه سيد قطب من تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الأيديولوجيا الإسلامية من أحكام في أوائل الثورة"[٧].

ثم لتأتي المرحلة الأهم في المسار الفكري لسيد قطب وهي المرحلة (السياسية) حينما انضم لجماعة الإخوان المسلمون في مرحلة شهدت فيها الجماعة نوعاً من الفراغ الأيديولوجي والتنظيري

---

(١) سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص٤٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٠٢.
(٤) انظر: قطب، سيد، (١٩٥٩). التصوير الفني في القرآن. القاهرة: دار المعارف.
(٥) انظر: قطب، سيد، (١٩٨٣). العدالة الاجتماعية في الإسلام. (ط٩)، بيروت: دار الشروق.
(٦) انظر: الخالدي، صلاح، (١٩٨٦). أمريكا من الداخل بمنظور سيد قطب. (ط٢)، جدة: دار المنارة.
(٧) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص٦٥.

والفكري عقب غياب منظرها ومفكرها (البنا) وكذلك افتقار الجماعة لقيادة (كاريزمية) بحجم المؤسس أو بحجم التحديات، ليتحول شئياً فشيئاً إلى (قائد أيديولوجي) أو (فيلسوف) للتنظيم.

لم يستمر التحالف الإخواني مع الضباط الأحرار عقب وصولهم إلى السلطة طويلاً، حيث أن اختلاف المنطلقات والأهداف والمرجعيات بين الطرفين أدى إلى تصادم الإرادات والأجندات لينتهي (شهر العسل) السياسي سريعاً بين (العسكر) و(الشيوخ) بأحداث (اكتوبر ١٩٥٤) حينما تمت محاولة اغتيال (جمال عبد الناصر) فيما عرف بـــ (حادثة المنشية) – والتي اختلفت الأراء حولها وحول إن كانت حقيقية أم مفتعلة – ليتم "اعتقال أعضاء الجماعة وتشكيل (محكمة الشعب) لمحاكمة قادتهم"[(١)].

وفي ذلك يقول الشيخ (محمد الغزالي) أن "السبب الرئيسي أن عبد الناصر بدا وكأنه يريد الانفراد بالسلطة وحده، والابتعاد عن فكر الإخوان بشكل نهائي. كان الخلاف سياسياً: من يريد أن يحكم؟" [(٢)].

ولقد اعتقل (قطب) إثر هذه الأحداث، ليحكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً في (ليمان ط رة) في ظروف مأساوية تعرض خلالها هو وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد.

وفي هذا يرى (أحمد الموصللي) أن "كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفقة شعارات (حاكمية الله) و (جاهلية العالم)، ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد، وكان لعزلته عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية ومشاهدة اغتيال العشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين داخله. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي. وقد كتب كتاباته التأصيلية النظرية حول (الاستبعاد) و(الاستئصال) و (الاستعلاء)، أي أسس الفكر المتشدد، داخل جدران السجن، مثل (في ظلال القرآن)، و(معالم في الطريق) و(هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين)" [(٣)].

---

(١) سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٣. نقلاً عن مقابلة مع الشيخ (محمد الغزالي) في مجلة الوسط في لندن في عددها رقم (٢١٦) بتاريخ ١٨-٢٤ آذار ١٩٩٦.

(٣) الموصللي، أحمد، (٢٠٠٢). رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي. في: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (محرر) ، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، (ط١)، (ص:١٣٩)، أبو ظبي: مركز الإمارات.

لقد واجه (سيد قطب) الاستبعاد بالاستبعاد، والإقصاء بالإقصاء، والمحنة بالاستعلاء، إذ اعتقد "أنه هو الذي يستبعد الدولة لا العكس... كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستبعادية ورفضها لأي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية، وهذا مثال تاريخي وفعلي وجدي على سياق تطور أطر التشدد الديني، فمن داخل الزنزانة وتحت ضغط الظروف الوحشية والعميقة، بدأ سيد قطب في التنظير لضرورة الاستبعاد من حيث هو منهج في العمل السياسي"(١).

أما (المستشار سالم البهنساوي) فيرى أن (سيد قطب) قد أعاد "قراءته للقرآن الكريم بهذه الخواطر والاهتمامات، وقارن بين طبيعة الخلاف والصراع بين الإسلام والجاهلية خلال حياة الأنبياء والرسل، فكان منهجه الأخير في (الظلال) وفي (معالم في الطريق)، ويركز هذا المنهج على الصراع بين الأنبياء والرسل وبين الملأ من الجاهلين في عصور التاريخ... ويتكلم عن (الجماعة المسلمة) وتصورها ومواجهتها للجاهلية، ويتكلم عن (الأمة الإسلامية) ومواقفها من المجتمع الجاهلي"(٢).

ويرى (البهنساوي) أن سيد قطب في هذه المصطلحات "لا يصدر أحكاماً بالكفر والإيمان على المسلمين القاعدين أو المنافقين، ولا يعني بالجماعة إلا مجتمع المسلمين أو الأمة الإسلامية تحت قيادة حاكم مسلم يلتزم بإسلامه"(٣).

وتعتبر قراءة (البهنساوي) لفكر سيد قطب قراءة (معتدلة) و(تبريرية) تحاول مواجهة الكثير من الاتهامات التي وجهت لقطب واعتبرته (المؤصل الشرعي) لتنظيمات العنف السياسي الإسلامية.

أما (عبد الاله بلقزيز) فله رؤية أو قراءة أكثر عمقاً – وربما أكثر إشكالية – لجذور فكر سيد قطب، فهو يرسم خطاً متصلاً لفكرة (الطليعة) التي نادى بها (قطب) يمتد من (لينين) إلى (قطب) استناداً إلى ماضي (قطب) الاشتراكي، فهو يعتقد أن "القارىء في نصوص سيد قطب لن يعدم وسيلة لاكتشاف صلات قرابة شديدة بين موضوعاته (النظرية) في العمل السياسي وبين تلك التي عبّر عنها (لينين) في كثير من نصوصه، ولا يتعلق الأمر، في هذه القرابة، بدعوة كليهما إلى (العنف الثوري) سبيلاً إلى الوصول إلى السلطة، لأن سيد قطب ليس في حاجة إلى الدرس اللينيني

---

(١) الموصللي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي. مرجع سابق، ص ص ١٣٩-١٤٠.

(٢) البهنساوي، سلم، (١٩٩٩). أضواء على معلم في الطريق. (ط٢)، المنصورة: دار الوفاء، ص١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤.

في هذا الباب، فلديه في تراثه السياسي الإسلامي الشيء الكثير فضلاً عن تجربة (التنظيم الخاص) في حركة الإخوان المسلمين، حيث العنف المسلح قاعدة للممارسة السياسية عندما تدعو إلى ذلك ضرورة..." [١]. ويرى (بلقزيز) تشابهاً كامناً في طروحات (لينين) في كتابه (ما العمل؟) و (قطب) في كتابه (معالم في الطريق) من حيث (مركزية العمل السياسي) و (النخبة الطليعية) و(المنزع الحدّي في بناء البرنامج السياسي).

وبعد هذا الاستعراض لما قيل (عن) سيد قطب، لا بد من الإشارة لما قاله (قطب) نفسه، كمحاولة لفهم وفك وتركيب (البناء النظري) لسيد قطب، وهو الأمر الذي لا يكتمل بدون "طرح تصوراته المتعلقة بـــ (الجاهلية) و (الحاكمية) و (الاستعلاء) و (المفاصلة أو العزلة) و (دار الحرب) و (دار السلام) أو (دار الإسلام)، فهي الأدوات الأساسية لتحليل أي مجتمع والحكم عليه سواء بالجاهلية أو الإسلام"[٢].

حيث يقول (سيد قطب) في كتابه الشهير (معالم في الطريق):

" إن المجتمعات القائمة كلها (مجتمعات جاهلية) وغير إسلامية... وإنه لينبغي التصريح بلا وجل أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم، لأن (الحاكمية) ليست له. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي، يتخذ الإسلام شريعة له، ولا تكون له شريعة سواه"[٣].

ويقول في موضع آخر من (المعالم):

"لا بد من درجة من (القوة) لمواجهة المجتمع الجاهلي ... قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها المجتمع الجاهلي... قوة الصمود، وقوة التغلب عليه"[٤].

وهنا تبرز الركيزتين النظريتين الأساسيتين في البناء الأيديولوجي للجماعات الإسلامية (المقاتلة): (الجاهلية) و(الحاكمية).

---

(١) بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سابق، ص ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) حسن، أحمد حسين، (٢٠٠٠). الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري). (ط١)، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ص١٩٤.

(٣) الحنيدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص ص ٥٦-٥٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٧.

و (سيد قطب) يدعو إلى نوع من (المفاصلة) في علاقة المسلم المعاصر بمجتمعه (الجاهلي) إذ يقول:

"كانت هناك (عزلة شعورية) كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية... وكان هناك انخلاع من البيئة الجاهلية، وعرفها وتصورها، وعاداتها وروابطها، ينشأ عن الانخلاع من عقيدة الشرك إلى عقيدة التوحيد، ومن تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام عن الحياة والوجود، وينشأ من الانضمام إلى (التجمع الإسلامي الجديد) ، بقيادته الجديدة، ومنح هذا المجتمع وهذه القيادة كل ولائه وكل طاعته وكل تبعيته"[١].

ويناقش (قطب) في معالمه من يسميهم بـــ (المهزومين روحياً وعقلياً) ممن يكتبون عن (الجهاد في الإسلام) ليدفعوا عن الإسلام هذا (الاتهام) ، فهو يرى أن هؤلاء إنما "يخلطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكار الإكراه في العقيدة، وبين منهجه في (تحطيم القوى السياسية المادية) التي تحول بين الناس وبينه، والتي تعبّد الناس للناس، وتمنعهم من العبودية لله... وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما .. ومن أجل هذا التخليط، وقبل ذلك من أجل تلك الهزيمة! يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم: (الحرب الدفاعية)" [٢].

ويبدو أن كلام (سيد قطب) هنا عن (الجهاد) إنما جاء رداً على المدرسة الإصلاحية للشيخ (محمد عبده) والتي أطلقت وصف (الحرب الدفاعية) على الجهاد في الإسلام [٣]، فسيد قطب يرى أن "قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان" [٤].

وهو في هذا الصدد يرى أنه: "إذا كان (البيان) يواجه العقائد والتصورات، فإن (الحركة) تواجه العقبات المادية الأخرى – وفي مقدمتها السلطان السياسي...، ومن ثم لم يكن بد للإسلام أن

(١) قطب، سيد ، (١٩٨٢). معالم في الطريق. (ط٩)، بيروت: دار الشروق، ص٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.
(٣) البهنساوي، أضواء على معالم في الطريق، مرجع سابق ، ص١٣٢.
(٤) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص٦٨.

ينطلق في الأرض لإزالة الواقع المخالف لذلك الإعلان العام... بالبيان وبالحركة مجتمعين... وأن يوجه الضربات للقوى السياسية التي تعبّد الناس لغير الله – أي تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانه – والتي تحول بينهم وبين الاستماع إلى (البيان) واعتناق (العقيدة) بحرية لا يتعرض لها السلطان"[١].

أما عن (آليات) تحقيق ذلك وأدواته ووسائله، فيرى (سيد قطب) أنه لكي تبدأ ما أسماها إياه بـــ (عملية البعث الإسلامي) فإنه "لا بد من (طليعة) تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب ، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة"[٢].

ويشير (قطب) إلى أنه كتب كتابه (معالم في الطريق) من أجل هذه (الطليعة) المرتقبة، ومن هنا اعتبر كتاب (المعالم) لسيد قطب بمثابة "النص التأسيسي للإسلام الحزبي النضالي .. ومن بين سطور هذا الكتاب خرجت كل جماعات الإسلام النضالي في المجال العربي على الأقل"[٣]، وتحول كتاب (المعالم) إلى "(معالم) لطريق سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل نشطاء الإسلاميين خلال أربعة عقود بدأت في الستينيات ولا تزال مستمرة، هذه الموجات قد تنبأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه (معالم في الطريق) قائلاً في المقدمة : (لهذه الطليعة المرجوة كتبت معالم في الطريق)"[٤].

ويجمع الدارسون على تأثر (سيد قطب) بأفكار (أبي الأعلى المودودي) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند في العام (١٩٤١) لا سيما كتابه (منهاج الانقلاب الإسلامي) والذي يلخص التوجهات الأساسية لفكره السياسي، حيث تبرز مفاهيم (النواة الطليعية) و(الحاكمية) و(الجاهلية)[٥]، حيث كان لرؤية (المودودي) "تأثيرها الفعال في بلورة فكرة (الجهاد)، والتمايز الفلسفي والسياسي الذي ميّز الحركة الإسلامية في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وتعلم على كتبه العديد من المفكرين الإسلاميين في مصر، وفي مقدمتهم (سيد قطب)، وقد تمثّل تأثير (المودودي) في طرحه رؤية ذات أربعة مستويات مثلت النموذج الذي احتذاه الكثيرون وقالت به تنظيمات الإحياء الإسلامي السياسي في السبعينيات، وهذه المستويات هي (حاكمية الله ضد حاكمية البشر) و (ألوهية الله في مواجهة

---

(١) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ص٦٩-٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١١-١٢.

(٣) الحديدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص٥٧.

(٤) حسن ، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٥) المودودي، أبو الأعلى، (١٩٧٧). منهاج الانقلاب الإسلامي. بيروت: المختار الإسلامي. وانظر: عمر، روينة، (١٩٩٣). أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي. رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجزائر، الجزائر.

ألوهية البشر) و (ربانية الله في مقابل العبودية لغيره من البشر) وأخيرا(وحدانية الله في مقابل الاعتماد على أي مصدر آخر في تسيير أمور الحياة"[١]. إلى جانب تأثر (قطب) بكتابات المفكر الإسلامي الهندي (أبو الحسن الندوي) لا سيّما كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) [٢]، دون أن ننسى – بالطبع – تأثره بـــ (حسن البنا) وهو الأمر الذي دفعه إلى الانضواء تحت راية (الجماعة) التي أسسها.

لقد تصلب عود (قطب) الفكري والأيديولوجي في السجن، حيث أمضى عشر سنوات في سجن (ليمان طرة) ليخرج منه "بعد تدخل الرئيس العراقي (عبد السلام عارف) لدى (عبد الناصر) عند زيارته للقاهرة عام ١٩٦٤"[٣].

وفي العام (١٩٦٥) تم الإعلان عن اكتشاف تنظيم سري يتزعمه (قطب)، حيث يبدو أنه عقب خروجه من السجن بدأ بتأسيس (الطليعة) التي كان يحلم بها ونظّر لها في معالمه، وفي ذلك يقول (قطب): "كنت أمام أمرين: إما أن أرفض العمل معهم... وهم لم يتكونوا على النحو الذي أنا مقتنع به، فلم يتم تكوين الأفراد وتربيتهم وتوعيتهم قبل أن يصبحوا تنظيماً وقبل أن يأخذوا في التدريب الفعلي على بعض التدريبات الفدائية... وإما أن أقبل العمل على أساس تدارك ما فاتهم من المنهج الذي أتصوره للحركة وعلى أساس إمكان ضبط حركاتهم بحيث لا يقع اندفاع في غير محله... وقررت اختيار الطريق الثاني والعمل معهم وقيادتهم..." [٤].

ولقد انتهت هذه المحاولة إلى إعدام (قطب) في العام (١٩٦٦)، ليذهب الرجل وتبقى كلماته وقد دبت فيها الروح وكتبت لها الحياة – كما توقع هو نفسه –، وتحولت أفكاره إلى تيار إسلامي كفاحي مقاتل، وتحولت (القطبية) إلى مدرسة فكرية وأيديولوجية شكلت (الشريان) الذي استمدت منه حركات الرفض الإسلامية المقاتلة، والتي ظهرت فيما بعد وميزت فترة السبعينيات – ومازالت –، استمدت منه عنفوانها وحركيتها وبناءها النظري والأيديولوجي ومرجعياتها الفكرية والمعرفية. وهكذا انتهت مرحلة مهمة في تاريخ (الإخوان) خصوصاً و (التيار السياسي الإسلامي) عموماً ، وهي مرحلة امتدت من (المعالم) إلى (الإعدام)!!.

---

(١) أحمد، قرآن وسيف (من الأفغان إلى بن لادن) (من ملفات الإسلام السياسي)، مرجع سابق، ص٧٠.

(٢) أنظر: الندوي، أبو الحسن، (١٩٦١). ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. (ط٤)، القاهرة: دار العروبة.

(٣) فضل الله، مهدي، (١٩٧٨). مع سيد قطب في فكره السياسي والديني. بيروت: مؤسسة الرسالة ، ص ص ٥٢-٥٣.

(٤) سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق، ص٤٠٣.

المبحث الثالث

مرحلة ما بعد (القطبية)

(١٩٦٦- ٢٠٠٥)

(الإخوان الجدد من الأيديولوجيا إلى البراغماتية)

عقب (المحنة) التي تعرض لها (الإخوان المسلمون) في صدامهم مع النظام السياسي (الناصري)، وإعدام الكثير من رموزهم وقادتهم (وعلى رأسهم سيد قطب)، وحل الجماعة واعتبارها خارجة عن القانون ونزع الشرعية عنها، دخلت الجماعة مرحلة من الكمون والانكفاء والتقوقع الأيديولوجي والتنظيمي.

وفي ذلك يرى (د.عبدالله النفيسي) أن "المبادرات الفكرية لجماعة الإخوان في مصر تقلصت إلى حد كبير بعد إعدام سيد قطب، وانتقلت الريادة الفكرية إلى تنظيمات الإخوان في بلاد الشام عموماً (سعيد حوى، فتحي يكن...) [١] بينما انتقلت في داخل مصر من جماعة الإخوان إلى جماعات انشقت عنها مثل (تنظيم الجهاد) وصاحب مقولة (الفريضة الغائبة) محمد عبد السلام فرج"[٢].

في حين يرى (د. حيدر ابراهيم علي) أن "هاجس الشرعية وقانونية التنظيم شكلا مسيرة الإخوان، خاصة بعد أن تعرضت لصراعات دموية مع السلطات المختلفة، وأصبح ميل الإخوان نحو الاعتدال والمهادنة واضحاً، وتنازلت عن طموحها في الوصول إلى الحكم وتأسيس الدولة (أو الخلافة) الإسلامية"[٣].

ولقد شكلت (مرحلة السادات) أو (الجمهورية الثانية) ساحة مارست فيها كل من السلطة السياسية والجماعة لعبة (الاحتواء والمهادنة)، حيث حاول (السادات) أن يخلق لنفسه ونظامه السياسي (شرعية) مختلفة عن (الشرعية الثورية) لنظام (عبد الناصر) ، حيث أراد (السادات) توظيف (الإخوان المسلمين) سياسياً في مواجهة خصومه: سواء الناصريين والشيوعيين من جهة، أو الجماعات الإسلامية العنفية التي خرجت من عباءة (الإخوان) بنسختها (القطبية) الراديكالية، وفي خلق (شرعية دينية) له عبر إطلاقه اسم (الرئيس المؤمن) على نفسه وهو ما يمثل تطبيقاً لما قاله (لينين) في (المؤلفات) حينما اعتبر أن "كل الطبقات القامعة تحتاج لتحافظ على سيطرتها إلى وظيفتين اجتماعيتين: الجلاد والكاهن"[٤]. حيث يبدو أن (السادات) استخدم (الإخوان المسلمين) ليقوموا بوظيفة (الكاهن) إلى جانب (الأجهزة الأمنية) التي تقوم بدور (الجلاد) وهو الأمر الذي خلق

---

(١) انظر: - حوّى، سعيد، (١٩٧٩). المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين. (ط٢)، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية.
- حوّى، سعيد، (١٩٨١). دروس في العمل الإسلامي. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.

(٢) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) علي، حيدر ابراهيم، (١٩٩٦). التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص٢١٥.

(٤) دينيسوف، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي، مرجع سابق، ص٢٤.

داخل النظام السياسي توجهين يدعو أحدهما إلى منح الشرعية أو الاعتراف للجماعة مقابل قيامها بهذا الدور السياسي، في حين رفض التوجه الثاني مثل هذه (المخاطرة).

وفي المقابل وجد (الاخوان) في هذه (الحاجة) لدى النظام السياسي لدور الجماعة فرصة تاريخية في الحصول على (فترة لالتقاط الأنفاس) عقب المحنة التي تعرضوا لها، وفي الحصول على الشرعية من جديد، فتوجهوا إلى العمل السياسي السلمي، ولعبوا الدور السياسي المرسوم لهم بنجاح حيث عملوا على مواجهة الشيوعيين والناصريين في الجامعات وكل مواقع النشاط السياسي، كما عملوا على مواجهة أفكار العنف السياسي التي حملتها الجماعات الإسلامية الصاعدة (مثل الجهاد، التكفير والهجرة، ...) حيث كانت البداية بكتاب (دعاة لا قضاة) لحسن الهضيبي[١] ثم كتابات بعض رموز الإخوان الآخرين[٢]، أي أن الإخوان لعبوا دور (المكافىء أو المعادل الأيديولوجي) للخصوم المؤدلجين للنظام السياسي آنذاك.

وقد طبع هذا الأمر مسار الجماعة بحالة من التأرجح بين (الاعتراف) و (اللااعتراف)، وقدّم الجماعة كحليف سياسي للنظام حتى حدثت حالة الافتراق بين الجماعة والسلطة حينما توجه (السادات) إلى حلفاء جدد تمثلوا في الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل ، وهو الأمر الذي بلغ مداه السياسي بزيارة (السادات) للقدس وتوقيعه لاتفاقية (كامب ديفيد) مع إسرائيل في العام (١٩٧٩)، مما أطلق (رصاصة الرحمة) على العلاقة السياسية (الوظائفية) التي سادت علاقة الإخوان بالنظام بعد أن دخل (السادات) منطقة (المحرمات) و(المقدسات) و اخترق (تابو) أيديولوجي حاسم وهو العلاقة مع (إسرائيل).

إلا أن (الإخوان الجدد) لم يلجأوا إلى (العنف) – وهو الجانب الذي غطته التيارات الإسلامية المقاتلة التي صعد نجمها في تلك الفترة – واستمروا في سياسة (العمل من داخل النظام) تحت ضغط هاجس (الشرعية) واستمرار سيطرة (الحرس القديم) أو (تيار الشيوخ) على قيادة الجماعة العليا، وهو التيار المحسوب على (الاخوانية الكلاسيكية) المعتدلة، واستمر هذا الاتجاه في عهد (مبارك) وحتى وقتنا الحاضر (٢٠٠٥)، مع تطور تكتيكي تمثل في محاولة الجماعة الاستفادة من الضغط الأمريكي نحو الإصلاح السياسي و (الدمقرطة) في الشرق الأوسط، حيث حاولت الجماعة ركوب الموجة الأمريكية لتحقيق مكاسب سياسية في مواجهة النظام السياسي، وهو ما يمثل

(١) انظر: الهضيبي، دعاة لا قضاة، مرجع سابق.

(٢) انظر: القرضاوي، يوسف، (١٩٨٧). ظاهرة الغلو في التكفير. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

تكتيكاً إخوانياً جديداً يؤشر على مدى (براغماتية) الحركة، وانتقالها من حالة أو قالب (الأيديولوجيا) – بصورتها الجامدة – إلى (أيديولوجيا مرنة).

ولقد انعكس هذا التوجه (السلمي/ اللاعنفي) أو (المهادن) على (التنظيمات الفرعية) للإخوان في العالم العربي والإسلامي، حيث التزمت تنظيمات الإخوان في الأطراف بالخط العام للجماعة في المركز من حيث استبعاد خيار العنف السياسي ضد النظم السياسية الحاكمة لصالح خيار (الاختراق) و (التدرج) والعمل (من الداخل) من خلال استراتيجية تقوم على ما أسماه (أنطونيو جرامشي) بـــ (الهيمنة / Hegemony) أو (حرب المواقع / war of positions) بحيث تمارس الجماعة "ذلك النوع من السلطة غير العنيفة .. فجماعة الإخوان لا تسعى إلى منازعة الدولة، على الأقل في المرحلة الحالية، سيطرتها وسلطتها متجسدة في شكل جهاز الشرطة والنظام القضائي والسجون والجيش، حيث غالباً ما يكون الصراع في هذه المؤسسات فجاً وعنيفاً.. أما الجامعات والنقابات المهنية والاتحادات العمالية، وغيرها من المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والثقافية والمرجعيات الدينية والصحف ووسائل التعبير، فهي توفر أشكالاً من السلطة أكثر تهذيباً تميل بطبيعة مناهجها الطوعية، أو على الأقل غير العنيفة، إلى حجب هدفها السياسي .. ولذلك فإن جماعة الإخوان تسعى، تدريجياً وببطء واضح، إلى تحويل ممارسة السلطة من الدولة إلى مؤسسات المجتمع المدني، أو على الأقل جعل الاثنين يتشاركان في ممارسة السلطة"(١).

وفي ذلك يرى (أحمد حسين حسن) أن جماعة الإخوان المسلمين قد "قبلت قواعد النظام في العمل السياسي السلمي، وسارت تنشط في قطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع المدني على السواء... ومن ثم فإنه ليس لديها تعارضاً فقهياً أو شرعياً للعمل داخل القطاعات والأنظمة الرسمية القائمة مع أحكام الشرع، بل إنه لا بد وأن يظل العمل ينتشر حتى يحاصر النظام أو يجوفه فيسقط كورقة الخريف"(٢)، وهي في ذلك تختلف عن الحركات الإسلامية العنفية والتي تقف (خارج النظام) وتنزع عنه شرعيته شكلاً ومضموناً ومن ثم " ووفقاً للأطر الإيديولوجية والأسانيد الفقهية والشرعية، العمل على إسقاطه والتخلص منه كلياً... ومن هنا فمؤسسات المجتمع المدني ليست محلاً للهيمنة أو الصراع من قبل الجماعات الجهادية العنيفة"(٣).

---

(١) حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري)، مرجع سابق، ص٢٤٠..

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٧.

ولقد شكّل هذا التوجه الاستراتيجي للجماعة، والذي عبّر عنه (مأمون الهضيبي) المرشد العام السابق للجماعة بقوله في تصريح لصحيفة (السفير) في ١٩٩٣/٩/٧ : "إن الإخوان هم القوة الرئيسية في البلاد، ولسنا على استعداد لسلوك طريق العنف للتغيير السياسي وإنما نرتضي الخيارات السلمية، وإننا على استعداد للعمل في إطار التعددية وإعلان حزب الإخوان المسلمين"[١]، شكّل هذا التوجه نسقاً عاماً أو خطاً عاماً للجماعة بتنظيماتها الفرعية (التنظيمات القطرية) بحيث تحول إلى (محدّد) أو (ضابط) سياسي لسلوك هذه التنظيمات داخل مجتمعاتها وتجاه نظمها السياسية المختلفة، ولعل تجربة (حركة مجتمع السلم/ حمس) بزعامة محفوظ النحناح (في حينه)، وهي التنظيم الجزائري للإخوان المسلمين، أثناء أحداث العنف السياسي التي اندلعت في بداية التسعينيات، وكذلك مشاركة (الحزب الإسلامي) العراقي بزعامة (محسن عبد الحميد) ، وهو يمثل جماعة الإخوان المسلمين في العراق، في مجلس الحكم عقب سقوط بغداد، خير مثال على هذا الخط السياسي الإخواني، ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى تجربة (الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين) في سوريا في بداية الثمانينيات (أحداث حماة ١٩٨٢) حيث مارست الجماعة حالة من (الثورة المسلحة) ضد النظام السياسي السوري، وهو الأمر الذي أدى إلى قمع الجماعة وتفكيكها وشرذمتها وتجريمها حيث لا زال القانون السوري يحكم بالإعدام على كل من يثبت انتماؤه للإخوان المسلمين حتى الوقت الحاضر (٢٠٠٥).

---

(١) علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص٢٢٥.

الباب الثالث

موقف حزب التحرير الإسلامي

من العنف السياسي

"الديمقراطية نظام كفر ... يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"[١]

عبد القديم زلّوم

أمير حزب التحرير الإسلامي

(١٩٧٧-٢٠٠٣)

(١) زلوم، عبد القديم، (١٩٩٠). الديمقراطية نظام كفر. من منشورات حزب التحرير.

مدخــــــــــــل

تأسس حزب التحرير الإسلامي على يد الشيخ (تقي الدين النبهاني) في مدينة القدس عام (١٩٥٣)[١]. و(النبهاني) هو أحد خريجي (الأزهر) وعمل عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس[٢]، وكان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين قبل خروجه منها[٣].

ولقد نشط الحزب داخل "الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية ... وفي مخيمات اللاجئين.. أما في المدن التي يسكنها مسيحيون والأماكن الأقرب إلى الثقافة الغربية فبقي تأثير الحزب بها محدوداً مثل مناطق وسط الضفة الغربية، ومن الجدير بالذكر أن نشاط حزب التحرير بشكل جماهيري لم يصل في يوم من الأيام إلى قطاع غزة"[٤].

ولم يحصل حزب التحرير على ترخيص رسمي من الحكومة الأردنية رغم تقدمه لوزارة الداخلية بطلب للترخيص في العام (١٩٥٣) أسوة بالأخوان المسلمين، ورغم استمرار تصنيف الحزب كحزب غير شرعي وملاحقة كوادره وتجريمهم، فلقد عمل الحزب "بصورة شبه علنية في فترات بدت كأنها (هدنة) غير معلنة بينه وبين الدولة الأردنية، وفي فترات أخرى كان مضطراً للعمل السري حيث اتهم بمحاولة قلب نظام الحكم أكثر من مرة. وفي فترات الهدنة شارك الحزب في الانتخابات البرلمانية الأردنية عامي (١٩٥٤) و (١٩٥٦) حيث فاز (أحمد الداعور) أحد القادة التاريخيين للحزب بمقعد عن منطقة طولكرم"[٥].

ولقد استمر نشاط الحزب شبه العلني حتى تم حظر الحزب في الأردن عام (١٩٥٧) "لأن أعماله هددت النظام الملكي، وبخاصة أن الحزب يدعو إلى انتخاب رئيس السلطة"[٦]، كما تم طرد (أحمد الداعور) من البرلمان عام (١٩٥٨) بسبب "معارضته الشديدة لسياسات الحكومة"[٧]. وقد أدى ذلك إلى خروج (النبهاني) إلى (دمشق) ثم (بيروت) لينتقل مركز قيادة الحزب إلى هناك حتى وفاة (النبهاني) عام (١٩٧٧)، ليخلفه (عبد القديم زلوم) (١٩٧٧-٢٠٠٣) ثم (المهندس عطا أبو الرشتة).

---

(١) البرغوثي، إياد، (٢٠٠٠). الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة. في: محمد إشتية (محرر)، الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين. ص١٣٠، البيرة: المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية.

(٢) لمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص٧٦.

(٣) برغوثي، إياد، (١٩٩٠). الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة. (ط١)، القدس: مركز الزهراء، ص٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٥) البرغوثي، الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة. مرجع سابق، ص١٣٠.

(٦) الموصللي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٧) برغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص٢٨.

أما فيما يتعلق بالبنية التنظيمية للحزب، فقد تشكلت نواة الحزب من "رجال دين معروفين وموظفي أوقاف رسميين ومن مدرسين وطلبة وبعض المثقفين، ووصل إلى فئات لا بأس بها من الفلاحين.. وكان في حزب التحرير الكثير من كبار التجار وصغارهم أكثر مما كانوا في غيره من الأحزاب"[١]، وبقي الحزب أقرب إلى (النخبة) منه إلى (الجماهير) كما هو حال الإخوان المسلمين، وهذا يعود إلى "الحدة المتناهية في مبادىء الحزب (الدوغمائية) وإلى المركزية شبه المطلقة لقيادة (النبهاني)" [٢].

ومن الجدير بالذكر هنا تلك الصعوبات التي واجهها الباحث في دراسته لهذا الحزب/الإشكالي نظراً لقلة المراجع (الموضوعية والأكاديمية الرصينة)، وطبيعة الحزب السرية، وصعوبة الحصول على منشورات الحزب، وحساسية أعضاء الحزب بسبب الملاحقة الأمنية لهم.

---

(١) برغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية، مرجع سابق، ص٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩.

الفصل الأول

قراءة تأصيلية في مفاهيم الحزب وأدبياته الفكرية

يحاول الباحث في هذا (المبحث) قراءة وتحليل أدبيات الحزب التي تحدد موقفه الفكري والسياسي من قضايا ذات علاقة بموضوع الدراسة، كقضايا الحرية، الديمقراطية، التعددية الحزبية، الدولة، المجتمع، والنظام السياسي.

حيث أنه ولتحديد موقع مفردة (العنف السياسي) داخل المنظومة الفكرية والبناء الأيديولوجي والنظري للحزب، لا بد للباحث من استقراء الفكر الحركي للحزب استناداً لمرجعياته وأدبياته الأساسية، وكذلك لابد من تحديد وتأطير موقف الحزب من المفردات ذات العلاقة – الطردية أو العكسية – مع مفردة (العنف السياسي) لتفسير مواقف الحزب وفهم مقاربته مع هذه المفردة محل الدراسة.

حيث يقول (د. عبدالله النفيسي) أن من يتصفح (الدوسية) – وهي إحدى منشورات الحزب الأساسية (خاصة وأن الحزب يلزم أعضاءه بما جاء فيها من أفكار ويعتبرها بياناً ووثيقة حزبية) – "لا يلحظ أدنى عناية بموضوع (الحرية) كمفهوم تتفرع عنه العديد من المؤسسات السياسية. ويبدو أن الحزب قد حدد مهمته فقط في نشر الأفكار دون تطبيقها، فتطبيق الأفكار موكول إلى (الدولة) التي يزمع الحزب إقامتها، وبالطبع فذلك مرهون بنضج (الصراع الفكري) الذي يعمل الحزب على إشعاله بين الناس"(١).

ويرى (النفيسي) أنه رغم التركيز الواضح للحزب على موضوع (الفكر) فإنه "لم يظهر في وثائق الحزب (الدوسية والدستور الإسلامي) اهتماماً بموضوع (الحرية) كمفهوم ومشكل سياسي يتفرع عنه عدة مشكلات في مجال الحكم والاجتماع والاقتصاد"(٢).

ويلاحظ (النفيسي) أنه "من الغريب أن يطنب (الدوسية) في التحريم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر وظهور المسيح الدجال .. مع إهمال تام لقضية هامة كقضية (الحرية) – (التعددية السياسية – (الأقليات السياسية والدينية) – (حدود السلطة)...الخ"(٣).

إلا أن (أحمد الموصللي) يقدم قراءة مغايرة لفكر (النبهاني) حيث يرى أن (النبهاني) "يتقبل التعددية السياسية باعتبارها مبدأ موازياً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأسف لعدم تمكن

---

(١) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص١٧.
(٢) المصدر نفسه ، ص١٧.
(٣) المصدر نفسه، ص١٨.

الحركات السياسية من اقتناص الفرص السياسية، ويرجع السبب في هذا إلى فقدان الوعي المناسب لأهمية دور الأحزاب في النهضة الاجتماعية، ويرى أن الحياة الحزبية الصحيحة تقوم على أساس مجموعة المبادىء التي تمكن المجتمع من العمل الصحيح، ومثل هذه الأمور فقط تؤهل حزباً حقيقياً ما للعمل الصحيح في تمثيل الجماعة والتأثير في التطور الإيجابي الفاعل؛ فدون دعم شعبي لا يمكن التأثير في المجتمع بشكل إيجابي"[١].

ويرى (تقي الدين النبهاني) في كتابه (التكتل الحزبي) أن البرنامج الحزبي يقوم على ثلاثة مراحل: الأولى نشر البرنامج الحزبي لتعريف الناس بمبادئه، والثانية رفع مستوى الوعي الجماهيري حول القضايا المهمة عبر التفاعل مع الناس، والمرحلة الثالثة الوصول إلى السلطة ... وأنه لا بد من ألا يذوب الحزب في أجهزة الدولة، حيث أن دوره أيديولوجي، حيث يقوم الحزب بمراقبة أعمال الحكومة التي عليها التفاعل الإيجابي مع المجتمع عبر استيعابها لحركته، وأنه على الحزب أن يبقى قوة اجتماعية مراقبة للسلطة السياسية[٢].

وينظر (النبهاني) في كتابه (نظام الحكم) إلى مؤسسات المجتمع باعتبارها مصدر الشرعية، وأنه يجب على السلطة السياسية أو الحكومة الخضوع لرغبات المجتمع وإرادته باعتباره صاحب الولاية في منح أو سحب الشرعية عن النظام السياسي[٣].

ولعل كتاب (ميثاق الأمة) الصادر عن الحزب يحدد رؤية ومفهوم الحزب لكثير من المفردات السياسية الأساسية التي تحدد مسار الخطاب الفكري للحزب وأدواته ووسائله، حيث يشير (الميثاق) إلى أن "العالم كله من بلاد إسلامية وبلاد غير إسلامية إما دار إسلام، وإما دار حرب وكفر، ولا ثالث لهما مطلقاً، ودار الإسلام هي البلاد التي تحكم بسلطان الإسلام، وتطبق عليها أحكامه، وأمانها بأمان المسلمين، أي بسلطانهم، وأما دار الكفر أو دار الحرب فهي البلاد التي لا تحكم بسلطان الإسلام، ولا تطبق عليها أحكامه، أو التي أمانها بغير أمان المسلمين، أي بغير سلطانهم، لأن إضافة الدار للحرب أو للكفر أو إضافتها للإسلام هي إضافة للحكم والسلطان لا للسكان ولا للبلاد"[٤].

---

(١) الموصللي، رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٢) النبهاني، تقي الدين، (١٩٥٣). التكتل الحزبي. القدس: د.ن، ص ٢٤-٥٧.

(٣) النبهاني، تقي الدين، (١٩٥٢). نظام الحكم. القدس: مطبعة الثريان، ص ٥٦-٥٩.

(٤) حزب التحرير، (١٩٨٩). ميثاق الأمة. من منشورات حزب التحرير، ص١٤.

والحزب بهذه الرؤية يقدم حكماً حدّياً وحاسماً بأن معيار تحديد إسلامية أو عدم إسلامية المجتمعات هو (البنية الفوقية) أي السلطة السياسية وليس (البنية التحتية) أي الجماهير والشعوب، وهو حكم يلتقي ويتقاطع مع أفكار (سيد قطب) حول (جاهلية المجتمع) و (الحاكمية)، وفي ذلك يعتبر الحزب أن "المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي تسير العلاقات فيه بالأفكار والمشاعر والأنظمة الإسلامية، أي هو مجموعة من المسلمين تكون العلاقات التي تنشأ بينهم وبين بعضهم، وبينهم وبين غيرهم مسيّرة بالعقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية، فوجود مسلمين فقط دون تحكيم الأفكار والمشاعر والأنظمة الإسلامية في علاقاتهم لا يجعل المجتمع مجتمعاً إسلامياً.. لأن المجتمع أناس وأفكار ومشاعر وأنظمة .. ومن هنا كان المجتمع الذي يعيش فيه المسلمون اليوم في جميع أقطار العالم مجتمعاً غير إسلامي، ولو كان الناس مسلمين"[١].

ويرى الحزب أن طريقة تغيير المجتمع غير الإسلامي هذا وإيجاد مجتمع إسلامي مكانه هي: "تغيير جميع العلاقات دفعة واحدة، أي بشكل انقلابي لا بالتدريج، أي بإلغاء جميع العلاقات الموجودة، وإيجاد علاقات إسلامية مكانها دفعة واحدة، وتبدأ من نظام الحكم، وتنتقل لسائر الأنظمة دفعة واحدة، فأول عمل يقام به (تحطيم أجهزة الحكم القائمة تحطيماً تاماً، وإيجاد أجهزة الحكم الإسلامي مكانها)، وأجهزة الحكم تلزم الناس بأفكار الإسلام وأحكامه[٢].

ومن الواضح أن هذا الموقف الراديكالي للحزب يقدّم (مظلة فكرية) أو (مرجعية شرعية) لأفكار (العنف السياسي)، كما فعلت كتابات (سيد قطب) ، فالحزب وإن لم يدع علانية أو في أدبياته أو ممارساته إلى (العنف المادي) إلا أن هذه التصورات الأيديولوجية الحادة تمثّل نوعاً من (العنف اللفظي) أو (العنف الفكري) الذي يضفي نوعاً من الشرعية على ممارسات (العنف المادي)، وهو الأمر الذي حدث فعلاً حيث يشير بعض الدارسين إلى أن بعض التنظيمات العنفية أو الأفراد قد تأثروا بهذا التنظير التحريري ويشار في هذا الصدد إلى حادثة (الكلية الفنية العسكرية) في (مصر) في العام (١٩٦٢) والتي قادها الفلسطيني / العراقي الجنسية (صالح سرية) و(تنظيم الجهاد) الذي قاده الفلسطيني/ الأردني الجنسية (سالم الرحال) وأن كلا القائدين كانا ينتميان إلى حزب التحرير الإسلامي[٣].

---

(١) حزب التحرير، ميثاق الأمة، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٣) رشوان، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، مرجع سابق، ص١١٠.

فحينما ينزع الحزب (الشرعية) و(الصفة الإسلامية) عن المجتمع وعن النظام السياسي أو السلطة السياسية فإنه يقدم المبرر لتنظيمات العنف السياسي لاستخدام العنف كوسيلة للتغيير السياسي، حتى ولو كان الحزب يعارض استخدام (القوة المادية) في قلب أنظمة الحكم التي يصفها ابتداء بأنها (غير إسلامية) وبالتالي (غير شرعية).

ويرى الحزب أن "(نظام الحكم) يقوم على أربع قواعد هي:

أولا: السيادة للشرع، لا للشعب.

ثانياً: السلطان للأمة.

ثالثاً: نصب خليفة واحد فرض على المسلمين.

رابعاً: للخليفة وحده حق تبني الأحكام الشرعية، فهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين"[١].

فالحزب يضع لنفسه هدفاً واحداً هو (إحياء الخلافة الإسلامية) كإطار أو نظام سياسي للدولة الإسلامية التي يطمح إليها[٢].

أما فيما يتعلق بموقف الحزب من (الديمقراطية) فهو يرى أن "(الديمقراطية) نظام كفر ... يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"[٣]، وأن (الحريات العامة) من (حرية اعتقاد) و(حرية رأي) و(حرية تملك) و(حرية شخصية) " تتناقض مع الإسلام وأحكامه تناقضاً تاماً في كل شيء"[٤].

ومن الواضح أن هذا الخطاب – شاء منظروه أم لا – يشكل أرضية خصبة لنمو أفكار (التطرف) و(العنف)، فهذا الطرح الفكري يخلق إنساناً يرى المجتمع (جاهلياً) والنظام السياسي (فاقداً للشرعية) ولا يؤمن بالعمل (الديمقراطي) لتغيير هذا الواقع ويرفض حرية الأخر في الاعتقاد والرأي باعتبارها مخالفة للإسلام مما لا يترك أمامه إلا مسرباً وحيداً للتغيير وهو (العنف السياسي) رغم كل الطروحات – البديلة – التي يقدمها الحزب والتي أثبتت فشلها وعدم جدواها، ومن هنا يبرز دور حزب التحرير في تشكيل الخطاب العنفي داخل التيار الإسلامي المعاصر من خلال قراءته الراديكالية للنص الإسلامي والواقع وخطابه (الأيديولوجي)، أو بالأحرى (الديماغوجي)،

---

(١) حزب التحرير، ميثاق الأمة، مرجع سابق، ص٦٨.

(٢) حزب التحرير، (٢٠٠٤). من مقومات النفسية الإسلامية. (ط١)، بيروت: دار الأمة، ص١٠.

(٣) انظر: زلوم ، الديمقراطية نظام كفر، مرجع سابق.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٤-٥٥.

التحريضي، وعنفه الفكري الذي يؤصل بدوره لفكر العنف، حيث أن (عنف الفكرة) يقود – بالضرورة – إلى (فكرة العنف)!!

الفصل الثاني

آليات الوصول إلى السلطة لدى الحزب

(أدوات الصراع السياسي)

إن الدارس لفكر حزب التحرير لن يجد صعوبة في اكتشاف أن أيديولوجيا الحزب هي (أيديولوجيا انقلابية) [١]، فالحزب "لا يكتفي فقط بإصلاح الحاكم – كما ينادي الإخوان المسلمون – بل باستلام الحزب للحكم أو على الأقل بتبني الحاكم لأراء الحزب. وعلى الرغم من عدم اتباع الحزب للعنف عملياً، إلا أنه أعلن بصراحة أنه حزب سياسي لا يمكنه التغاضي عن خروج الحكام عن تعاليم الإسلام"[٢]، فالإسلام من وجهة نظر الحزب "ليس هو بناء الجوامع ولا نشر الكتب والتعليم الديني وإنما مناهضة الحكومات غير الإسلامية"[٣].

ويرى (د.عبدالله النفيسي) أن نظرية حزب التحرير في العمل الإسلامي تتلخص في أن الطريق إلى (الدولة الإسلامية) هي عن طريق "إعادة الثقة بـــ (أفكار الإسلام) وذلك عن طريقين: العمل الثقافي والعمل السياسي. فلا بد أولاً من تثقيف ملايين من الناس تثقيفاً جماعياً بالثقافة الإسلامية، و(توليد الصراعات الفكرية) بينهم على هذا الأساس، ومن المهم أن يبادر الحزب في هذه المرحلة لتقلد دوره في الصراع الفكري من حيث التصدر للمناقشة، والرد على الشكوك، والحصول على التأييد. ومع استمرار العمل الثقافي لا بد على الحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال رصد الحوادث والوقائع وتوظيفها لصالح (أفكار الإسلام). وعندما يشتد الصراع الفكري ويستعر ويكون الحزب في بؤرته تنضج العوامل الموضوعية بروز (الخليفة) الذي يتولى قيادة (الدولة الإسلامية)" [٤].

فالآلية الأولى للحزب للوصول إلى السلطة تتمثل في توليد نوع من (الديالكتيك الفكري) كذلك الذي تحدث عنه (هيجل) و(ماركس) بحيث تتصارع الأفكار مع الأفكار المضادة، أو بمعنى آخر إيجاد ساحة من (حرب الأفكار) بحيث تضرب الفكرة بالفكرة وهو الأمر الذي يمكن وصفه بـــ (العنف الفكري) أو (عنف الأفكار).

فحزب التحرير يرى أن "أي مجتمع يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكين: جدار العقيدة والفكر، وجدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش، فإذ أريد قلب هذا المجتمع

(١) برغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣.

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٣، نقلا عن مقال لهالة مصطفى بعنوان (الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة) في مجلة (قضايا فكرية)، الكتاب السادس، ابريل ١٩٨٨، ص ١٨١.

(٤) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

من قبل أهله أنفسهم فلا بد أن يركز الهجوم على الجدار الخارجي... أي لا بد أن يكون الهجوم موجهاً إلى الأفكار، فيؤدي هذا الهجوم إلى (صراع فكري)، فيحصل (الانقلاب الفكري)، ويتبعه تلقائياً (الانقلاب السياسي) الذي يؤدي إلى تغيير الحكم والنظام وسائر العلاقات"[١].

وإلى جانب هذه الآلية، يعتمد الحزب على أداة أخرى للصراع السياسي وهي (طلب النصرة)، أي إقناع أهل (الحل والعقد) أو (أصحاب الشوكة) ممن يمتلكون (القوة) اللازمة للتغيير السياسي بالفكرة، ولقد "طلب الحزب من (القذافي) تسليمه الحكم لإعلان الخلافة سنة (١٩٧٨)" [٢]. وهو أسلوب ومفهوم بدائي جداً في العمل السياسي المعاصر.

ومن وسائل الحزب الأخرى "أسلوب كتابة الرسائل إلى الحكام يطلبون فيها منهم اتباع الإسلام (الصحيح).. هكذا فعلوا مع (الملك حسين) حيث أرسلوا إليه رسالة ينصحونه فيها بترك الحكم، وفعلوا ذلك أيضاً مع حكام عرب ومسلمين آخرين مثل عبد الناصر وأمين الحافظ والنحلاوي وفيما بعد القذافي والخميني"[٣].

وهذا الإصرار من قبل الحزب على استخدام هذا المنهج يعود إلى كون الحزب أسيراً للتاريخ، فالحزب يعتقد أن "سيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في العصر المكي تمثل أحكاماً شرعية للعمل وليست تاريخاً أو سيرة ذاتية للرسول"[٤]، وانطلاقاً من هذا الفهم استنتج الحزب عدة مراحل للعمل السياسي أولها مرحلة (الثقافة العقائدية) التي غلب عليها (سرية التنظيم) و(علنية الفكرة) وحيث (العقيدة) هي الأساس في بناء الشخصية، و(التكتل الحزبي) هو وسيلة ربط الشخصيات التي صارت فيما بعد (رجال دولة)، لتنتقل الدعوة بعد ذلك من حالة (الثقافة المركزة) إلى حالة (الصراع الفكري بالكتلة والفكرة)، حيث تلازم (الصراع الفكري) في العقائد والعلاقات مع (الكفاح السياسي) ضد رؤوس الكفر الذين كانوا يشرفون على المجتمع الجاهلي، حيث هاجمهم تكتل الصحابة بقيادة الرسول (ص) بالاسم والمسمى، ليتم بعد ذلك تكريس (المفاصلة) بين فكرين ونظامين ونمطين، ومع هذا الصراع والكفاح والمفاصلة إلا أن تكتل الرسول (ص) لم يستخدم السلاح في العهد المكي قط، حيث امتازت مرحلة التفاعل والصراع هذه بعدم اللجوء مطلقاً إلى

(١) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص٧٩.

(٢) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص١٩. نقلاً عن مذكرة حزب التحرير المقدمة إلى العقيد معمر القذافي بتاريخ ٩ أيلول ١٩٧٨(من منشورات الحزب).

(٣) برغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مرجع سابق، ص٣١.

(٤) الخطيب، أبو حمزة، (٢٠٠٥). السيرة النبوية في العهد المكي:طريقة ومنهاجاً. مجلة الوعي، (ع٢١٦) ، ص٢١.

استخدام (القوة المادية) مع مسيس الحاجة لاستخدامها في تلك الظروف، مما يدل على حرمة تحويل (التكتل السياسي) إلى (ميليشيا عسكرية) وحرمة القيام بالأعمال المادية .. ليضاف في نهاية مرحلة التفاعل هذه عمل سياسي خطير وهام جداً وهو: البحث عن الحماية والنصرة والقوة، وبناء القاعدة الجماهيرية الحاضنة للفكرة.. لينتهي الأمر باستلام الحكم عن طريق بيعة الحرب والقوة والانتقال إلى مرحلة (الدولة) في المدينة المنورة[١].

إن هذه (القراءة التاريخية) التي طبعت (النظرية السياسية) لحزب التحرير، والنظر إلى (الحدث التاريخي) باعتباره (مقدساً) أو (تابو) لا يمكن تجاوزه، حولت الحزب إلى (أسير للتاريخ) وأصابت أفكاره بالجمود و(التكلس) ومنعتها من التطور الطبيعي والتراكمي، كما أنها حولت الخطاب الأيديولوجي للحزب إلى ما يشبه (الدوغما السياسية)، وهو الأمر الذي رافق مسيرة الحزب منذ تأسيسه وحتى اليوم (٢٠٠٥) ولقد أدى هذا الجمود الفكري بانتظار قدوم (الخليفة) إلى تعطيل كثير من المفاهيم التي يعتقد الحزب بارتباطها بوجود (الخليفة) وعلى رأسها (الجهاد)، فالحزب مثلاً لم "يشارك في أي نشاط وطني فلسطيني منذ قيامه، وهذا ينسجم مع فهم الحزب لمسألة تحرير (فلسطين) التي هي من مهمات الخليفة المسلم، بل لقد قام الحزب بتجميد نشاطه في الضفة الغربية بعد احتلالها عام ١٩٦٧، فهو يعتبر أن الفلسطينيين داخل الأراضي المحتلة ليسوا أكثر من (أسرى) وأن أي عمل مقاوم للاحتلال من قبلهم سيكون ضرره أكثر من نفعه... الخارج سيحرر الداخل عند حزب التحرير كما حررت المدينة مكة في عصر الرسول"[٢]. ولعل الأمر الملفت الآن هو ذلك النشاط الواضح لحزب التحرير في منطقة (آسيا الوسطى) وتحديداً في ما يعرف بـــ (وادي فرغانا) في شرق (اوزبكستان) حيث الحديث عن نشاط (مسلح) للحزب هناك ومحاولة لإقامة (نواة دولة إسلامية) في تلك المنطقة، واتهام الحزب بدور في ما عرف بـــ (انتفاضة انديجان) في (أوزبكستان) في (١٣/أيار/٢٠٠٥) والتي أوقعت العديد من القتلى نتيجة الاصطدام المسلح بين النظام السياسي هناك ممثلاً بنظام (إسلام كريموف) وبين متظاهرين ينتمون إلى تنظيم (الاكرمية) المتهم بالارتباط بحزب التحرير[٣]، وكذلك ما هو متداول في أوساط كوادر حزب التحرير في (الأردن) حول وجود أمير الحزب (المهندس عطا أبو الرشتة) في تلك المنطقة، كل ذلك يثير حالة من الاهتمام لدى

---

(١) الخطيب، السيرة النبوية في العهد المكي: طريقة ومنهاجا، مرجع سابق، ص٢١-٢٤.

(٢) البرغوثي، الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، مرجع سابق، ص ١٣١-١٣٢.

(٣) الدستور، عمان، ع١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥، ص٢٤.

الباحث ويطرح تساؤلاً مفاده: هل يعني ذلك تطوراً في فكر وممارسة الحزب وموقفه من (العنف السياسي) كأداة للصراع السياسي؟ وهو التساؤل الذي يبقى مفتوحاً على كل الاحتمالات!!

الباب الرابع

موقف التيار (السلفي) من العنف السياسي

الفصل الأول

التيـــار الســـلفي التقليـــدي

(الوهابية الكلاسيكية)

"... عرض ابن عبد الوهاب دعوته على ابن سعود، فقبلها وتعاهدا على نشر الدعوة في شبه جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها وبالسيف عند من لم يقبلها ... وإذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، **وهو اجتماع السيف واللسان**[١]"

(١) عثمان، محمد فتحي، (١٩٨١). السلفية في المجتمعات المعاصرة. (ط٢)، الكويت: دار القلم، ص٣٢-٣٣.

يعود مفهوم (السلفية) و (السلفيون) لغوياً إلى (السلف الصالح) أي الجيل الأول من المسلمين من صحابة الرسول (عليه الصلاة والسلام) باعتبارهم يمثلون (الإسلام) بصورته النقية. ففحوى السلفية يتمثل في "العودة إلى فهم الإسلام من مصدريه الكتاب والسنة كما فهمه السلف"[١].

ولقد أطلق هذا الوصف (اصطلاحا) على تيار معين من التيارات الإسلامية المعاصرة وهو (التيار الوهابي) (نسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب) ، وهو التيار الذي ظهر في (الجزيرة العربية) وتحديداً في (نجد) في القرن الثامن عشر، وترجع جذوره الفكرية والتاريخية إلى كل من (أحمد بن حنبل) و (ابن تيمية) كرد فعل "بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبي حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلة وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن... فالأولى العودة إلى (النص الخام) والطاعة للأوامر والنواهي دون تدخل العقل البشري بالفهم أو التأويل أو التحليل أو التعليل"[٢]، أي أنه وأمام تصاعد تيار (العقل) كان لا بد من ظهور تيار (النقل) ليشكل انطلاقة التيار (السلفي) القائم على (النص) والذي أخذ شكله المعاصر من خلال (الحركة الوهابية).

ولقد قامت (الوهابية) على أساس "الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى أصوله الصحيحة التي كان عليها في عهد النبوة وعهد السلف الصالح من خلفاء المسلمين، ومن ثم فهي دعوة سلفية ترنو بأبصارها إلى الماضي دون الحاضر أو المستقبل، ويترتب عليها خلق عقلية سلفية تتجاوز الواقع وتتجاهل المستقبل وتقف عند حدود الماضي تحاول إحياءه وبعثه من جديد دون إتاحة فرص الاجتهاد ليتوافق هذا الماضي مع متغيرات الزمن ... لذلك فالعقلية الوهابية تتمسك بحرفية النصوص الدينية كما وردت في القرآن والحديث ومن تعتمدهم من فقهاء الحنابلة، ومن ثم فهي عقلية نصية جامدة ليس فيها مجال للاجتهاد وإعمال العقل بل تقف عند ظاهر النص وحدود النقل"[٣].

ومن هنا جاء اتهام هذه الحركة بأنها (ماضوية) [٤]، كما اتهمها البعض بأنها "نتاج طبيعي للمجتمعات البدوية المتخلفة، فهذه المجتمعات تعيش في عزلة حضارية ضربت سياجاً كثيفاً على

---

(١) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق،ص٧١.

(٢) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص٦٣.

(٣) أبو الأسعاد، محمد، (١٩٩٦). السعودية والإخوان المسلمون. القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ص٢٠.

(٤) عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، مرجع سابق، ص٩٦-١٠٨.

إمكانيات العقل والاجتهاد والإبداع ومن ثم الإحساس بالعجز عن إمكانية تطوير الواقع إلى الأفضل وبالتالي فقدان الأمل في المستقبل والانصراف إلى الماضي"[١]، في حين وصفها البعض – كظاهرة سلفية عموماً – بأنها تمثل "الغوص باستمرار في نفسية أبطال الماضي"[٢].

ويرى (د. صادق أمين) (وهو اسم مستعار للدكتور عبدالله عزام كما هو معروف في أوساط الإسلاميين) أن (السلفية) هي "منهج في الفهم لاستنباط الأحكام الفقهية من القرآن الكريم وما صح من السنة، وهي لا تكوّن حركة ذات منهج في التربية والتكوين والتخطيط، وليس لديهم أهداف مرحلية محددة، كما لا يوجد عندها (تنظيم) يربط أفرادها ... وتقتصر الدعوة السلفية على جمهور المتدينين بل على عدد محدود من هؤلاء، ويبذل دعاتها وقتاً وجهداً كبيرين في الدعوة إلى فرعيات ليس من مصلحة الدعوة الإسلامية الاشتغال بها والتركيز عليها في وقت يواجه فيه الإسلام حرباً شرسة لاجتثاثه من الجذور"[٣]. وهو الأمر الذي يبرز إشكالية (المعاصرة) و(الأصالة) أو (الماضوية) في الفكر السلفي التقليدي ومدى قدرته على الانسجام مع لغة العصر وقضاياه[٤].

على أن ما يهمنا في هذه الدراسة هو تحديد نقاط التماس بين هذا التيار وبين ظاهرة (العنف السياسي) وليس الغرق في فك الرموز الفقهية لهذه المدرسة التي تمتاز أصلاً بتعقيد خطابها الإسلامي وقولبته في قوالب ماضوية تاريخية. وهذا الأمر يقودنا إلى تحديد نقطة التقاء هذا التيار مع العمل السياسي، أي تحديد متى التقى (الديني) بـــ (السياسي) في مسيرة هذا التيار.

ولعل نقطة الالتقاء الأساسية بين ما هو ديني وما هو سياسي في الحركة السلفية المعاصرة تمثلت في ذلك التحالف التاريخي بين المؤسسة الدينية ممثلة بالشيخ (محمد بن عبد الوهاب) والمؤسسة القبلية – السياسية الممثلة بـــ (محمد بن سعود) أحد الزعماء القبليين في (نجد)، وجدّ العائلة السعودية الحاكمة حالياً ،وذلك في العام (١٧٤٤) فيما عرف بـــ (اتفاق الدرعية)، وهو الاتفاق الذي طبع كل من الدولة السعودية والحركة السلفية – الوهابية بطابعه وإسقاطاته حتى اليوم (٢٠٠٥).

---

(١) أبو الإسعاد، السعودية والإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١.
(٢) شرابي، هشام، (١٩٩٢). النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٣٠.
(٣) أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، مرجع سابق، ص٧١.
(٤) انظر: – الكردي، راجح، (١٩٨٩). الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة. عمان: دار عمار..
– الزنيدي، عبد الرحمن، (١٩٩٨). السلفية وقضايا العصر. الرياض: دار إشبيلية.

حيث يشير (د. محمد فتحي عثمان) إلى أن (السلفية) استشعرت الحاجة إلى "حركة تستوعب القاعدة العريضة لعامة الناس، وتبلغ قمة الحكم للاستعانة بالسلطان على التصحيح ... فلا ينبغي أن يترك الحكم قوة سلبية ... حيث عرض ابن عبد الوهاب دعوته على ابن سعود فقلبها وتعاهدا على نشر الدعوة في شبه جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها وبالسيف عند من لم يقبلها .. وإذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، وهو اجتماع السيف واللسان"[١].

ولعله من هنا حدث المنعطف الهام في مسار الحركة السلفية المعاصرة والذي يهمنا في دراستنا هذه، حيث تم (تسييس الدين) أو (تديين السياسة) عبر بوابة هذا التحالف لتتحول (الدعوة السلفية) بصورتها (الوهابية) من مجرد (دعوة دينية) إلى (حركة سياسية) ، بحيث تقدم (السلفية الوهابية) الشرعية الدينية اللازمة لآل سعود في مواجهة خصومهم مقابل أن يقدم (آل سعود) القوة اللازمة لنشر المذهب الوهابي، كما أن الحديث عن نشر الدعوة الوهابية باللسان والسيف ربما يكون قد بذر البذرة الأولى من (خطاب السيف) أو (خطاب العنف) داخل هذا التيار.

ثم ليتحول ذلك الخطاب إلى نوع من (التنظير) من خلال حديث الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) عن (الحاكم بغير ما أنزل الله) و (الحاكم الجائر المغير لأحكام الله تعالى) كإحدى فئات (الطاغوت) الذي ينبغي (الكفر به) [٢]، وهو ذات المنطق أو البناء النظري الذي يعتمد عليه تيار العنف القائل بالخروج على الحاكم وممارسة العنف السياسي ضده لتنحيته عن الحكم، أي أن الشيخ (ابن عبد الوهاب) يقدم في طروحاته الفكرية – الفقهية هذه المرجعية والإطار الشرعي اللازم لفكر التكفير والعنف.

ولقد تم ترجمة هذا (التنظير) إلى ممارسة (عملية) من خلال تأسيس (عبد العزيز بن سعود) (مؤسس الدولة السعودية الحديثة) لجماعة (الإخوان) الوهابية في العام (١٩١٢) في (نجد) كميليشيا عقائدية مسلحة تكون أداة عسكرية لتحقيق طموحات (آل سعود) السياسية .. ولقد قامت هذه التجربة على أساس "تجميع البدو الرحل الذين كانوا يشكلون أكثر من ٧٠% من سكان هضبة نجد، وكانوا يعيشون حياة جاهلية تقوم على الصراعات القبلية وتعتمد على الغزو والسلب والنهب والقتل

---

(١) عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣١-٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٦-٤٧.وانظر كذلك:

- ابن عبد الوهاب، محمد، (١٩٧٠). التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- العثيمين، محمد، (د.ت).شرح الأصول الثلاثة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب. المنصورة: مكتبة الإيمان، ص ١١٢-١١٣.

والتخريب، ثم توطينهم في واحات زراعية عرفت باسم (الهُجَر) كناية عن هجرتهم للمجتمع الجاهلي وانتقالهم إلى المجتمع الإسلامي الحقيقي ... حيث يمارسون شعائرهم وفقاً للمذهب الوهابي، ويتم استغلال النزعات الحربية لدى هؤلاء البدو وتنظيمها من أجل تحقيق الأهداف السياسية للعرش السعودي تحت دعوى الجهاد ونشر الإسلام الحقيقي"[١].

ولقد استطاعت هذه (الحركة المسلحة) تحقيق الأهداف السياسية لآل سعود– تحت شعارات الجهاد والتكفير ورفع (الدين) كشعار سياسي على أسنة الرماح – حيث ساهمت في القضاء على الخصوم السياسيين لآل سعود (آل الرشيد في حائل والهاشميين في عسير).

ويلاحظ من هذه التجربة – الجديرة بالدراسة – أنها انطلقت – لأسباب سياسية قبل أن تكون دينية – من فكرة (جاهلية) المجتمع المحيط، ووجوب (الهجرة) عنه والالتحاق بالمجتمع الإسلامي، واستخدام لغة (التكفير) ضد الخصوم، واستخدام (القوة) و(العنف) في تغيير الواقع السياسي والاجتماعي. وهي نفس المصطلحات والأدوات التي استخدمتها – ولا زالت – حركات العنف المسلح داخل التيار الإسلامي المعاصر.

إلا أنه وبعد تحقيق (السياسي) ممثلاً بآل سعود لأهدافه السياسية، تم ضرب (الديني) ممثلاً بحركة (الإخوان) الوهابية وتحجيمه وإلحاقه بالمؤسسة السياسية (الدولة) حيث دار صدام دموي بين (الدولة السعودية) و (الإخوان) انتهت بالقضاء على الحركة الدينية في العام ١٩٣١، لتتحول (الحركة الوهابية) بعد ذلك إلى مؤسسة دينية رسمية داخل الدولة السعودية حيث تم (تدجينها) بحيث تحولت إلى أداة دينية بيد السلطة السياسية. ولعل قراءة في أدبيات رموز هذه المدرسة السلفية يوضح تحولها إلى (غطاء شرعي) لممارسات النظام السياسي، و(أداة) لمواجهة خصوم هذا النظام لا سيّما التيارات السلفية الجهادية الصاعدة[٢].

ويشير (عبد العزيز الخميس) (المشرف العام على المركز السعودي لحقوق الإنسان ورئيس التحرير الأسبق لمجلة "المجلة") إلى أن المؤسسة الدينية السعودية (والتي تمثل التيار السلفي الوهابي التقليدي) باتت تلعب دوراً مهماً في الساحة السياسية انطلاقاً من ربطها قضية الفكر والممارسة

---

(١) أبو الأسعاد، السعودية والإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) أنظر: – اللواء ، عمان، ع ١١٧٠، ١١ تشرين أول، ١٩٩٥، ص١٠. (مقابلة صحفية للشيخ "ناصر الدين الألباني" أحد رموز المدرسة السلفية التقليدية مع مجلة "السلفية" حول "تكفير الحكام").

وانظر أيضاً: – كتابات رموز هذا التيار مثل الشيخ (عبد العزيز بن باز) و (محمد بن عثيمين) و(عبد العزيز آل الشيخ) حول المسائل السياسية والعلاقة مع النظام السياسي ووجوب طاعة (ولي الأمر / الحاكم).

السياسية بمنهج التدين والثواب والعقاب واعتبارها الموقف السياسي جزءاً من الدين، وقيامها بنشر الفكر السياسي الخاص بها خارج دائرة (الصفوة) مما أعطاها هيبة شعبية فرضت على الجهات السياسية الأخرى التعامل معها باهتمام، بل إن الطرح الذي قدمته امتاز (بالذاتية المفعمة بالقبول التلقائي في محيطه الخاص) مما حول هذه المؤسسة الدينية إلى تيار اجتماعي بدلاً من أن تكون مجرد حزب منظم عادي أو مجرد مدرسة فكرية إلى جانب المدارس الأخرى، ولتعميق جذورها مارست هذه المؤسسة خلال أكثر من قرنين ونصف إقصاء ورفضاً لأي تزاوج أو تهجين أو خلط بين فكرها وأي فكر آخر، وكانت تعتبر فكرها تطهرياً نقياً يجب أن لا تشوبه شوائب الابتداع والتجديد، ولم تنفرج نافذة المؤسسة الدينية (الوهابية) على العالم إلا لفترات قصيرة لتعود بعدها لتتكور محتفظة بما تسميه الثوابت والخصوصية السعودية"(١).

ولعل هذا السلوك (الإقصائي / الاستبعادي) وهذا الخطاب (الاحتكاري) ينسجمان مع توصيف (د. هشام شرابي) لما أسماه (الذهنية الأبوية) والتي "تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلاّ أسلوباً لفرض سيطرتها.. إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقر بإمكانية إعادة النظر.. ومن هذا المنطلق، فإن التفاعل والحوار (بين الأفراد والجماعات) لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر، بل إلى إظهار الحقيقة الواحدة وتأكيد انتصارها على كل وجهات النظر الأخرى. لهذا فإن الذهنية الأبوية (والأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تريد أن تعرف إلاّ حقيقتها، ولا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر"(٢).

والمفارقة التي تبدو واضحة في تتبع مسار الحركة الوهابية الكلاسيكية تتمثل في عدم صحة تلك (الفرضية) التي تقول بأن التيار السلفي الوهابي هو تيار (معتدل) أو (سلمي) أو (لاعنفي)، حيث أن تجربة (الإخوان الوهابيين) كحركة مسلحة تفرض رؤية أو فرضية مغايرة مفادها أن مفردة (العنف) موجودة ومؤصلة داخل البنيان النظري والأيديولوجي للحركة الوهابية، بل وتم ممارستها عملياً من خلال حركة (الإخوان)، وأن الفارق بين رؤية التيار السلفي (التقليدي) والتيار السلفي (الجهادي) لا يتمثل في (موقع) مفردة العنف داخل الخطاب الفكري للتيارين، وإنما في

---

(١) الخميس، عبد العزيز، (٢٠٠٤). المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية: التيارات، التفاعلات، الخيارات الإصلاحية، مؤتمر أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي، القاهرة ٥-٧ تموز ٢٠٠٤. (ورقة عمل نشرتها صحيفة "النهار" في ٢٠٠٤/٧/١٠).

(٢) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص١٦.

(الجهة) التي يوجه إليها هذا العنف، حيث أن حركة (الإخوان) الوهابية مارست (العنف السياسي) باسم السلطة السياسية وفي مواجهة خصومها، في حين أن التيار السلفي الجهادي يمارس هذا العنف ضد السلطة السياسية، رغم اشتراك التيارين في معظم المرجعيات الفقهية والشرعية والفكرية من (ابن حنبل) إلى (ابن عبد الوهاب).

الفصل الثاني

التيـــار الســـلفي الجهـــادي

(السلفيـــة المقاتلـــــة)

مدخـــــــــــــــــــــــــــل

لقد أدى (التقوقع الفكري) للمدرسة السلفية الوهابية الكلاسيكية، وعجزها عن مواجهة الواقع السياسي المتغير، وتحولها إلى مجرد (مؤسسة) تابعة للنظام السياسي، إلى بروز تيار سلفي جديد يتبنى التغيير السياسي، وإعادة قراءة أدبيات الفكر السلفي، وتحريره من قبضة السلطة السياسية، وإعادة إنتاج الخطاب الفكري له بصورة أكثر راديكالية وأكثر تماساً مع الواقع السياسي والاجتماعي المعاصر.

ولقد برز في هذا المجال مدرستان:

أولاً: المدرسة الإصلاحية أو (التيار الثالث)

وهي المدرسة التي تدعو إلى فك الارتباط الفكري ما بين الخطاب السلفي وخطاب السلطة السياسية، وقد مثلت هذه المدرسة نوعاً من (الانقلاب) داخل جسم المؤسسة الدينية السعودية، حيث اتخذت مواقف أكثر راديكالية تجاه القضايا المعاصرة مما أدى بها إلى نوع من التصادم مع النظام السياسي بل والمؤسسة الدينية الرسمية.

ويرى (عبد العزيز الخميس) أن هذا التيار "هو الأوسع انتشاراً وتأثيراً في الطيف الديني (السلفي) ويتميز بنشاط فكري وحركي، ويعتبر الأكثر نشاطاً وتفاعلاً مع الدوائر الإسلامية الواقعة خارج التيار السلفي، بل قد لا يجد غضاضة في التواصل حتى مع التيارات التي يصنفها التيار السلفي أنها غير إسلامية. ويندرج تحت هذا التيار اتجاه الشيخ (محمد سرور زين العابدين) والشخصيات المحسوبة على مدرسته مثل الشيخ (سلمان العودة)[١] والشيخ (سفر الحوالي)[٢] والشيخ (عبد المجيد الريمي) والأستاذ (جمال سلطان) والدكتور (صلاح الصاوي) والأستاذ (محمد الأحمري). ولهذا التيار في الجملة موقف متحفظ من شرعية الأنظمة، دون الدعوة للتكفير أو رفع السلاح أو الثورة ضدها. وربما تكون كتابات رموز هذا التيار ومشاركاتهم الفكرية نسبياً أغزر ما يوجد حول قضية (الديمقراطية). ويمكن تسمية هذا التيار (التيار السروري) نسبة للشيخ (محمد سرور) بسبب غزارة ما يصدر عنه وخاصة في مجلة (السنة) التي يرأس تحريرها والتي تتمتع

(١) أنظر: العودة، سلمان بن فهد، (١٩٩٩). مقالات في المنهج (On Methodology) . التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية.

(٢) أنظر: الحوالي، سفر، (٢٠٠٢). رسالة من مكة: عن أي شيء ندافع؟ الرياض: دار الهجرة.

بانتشار واسع. لكن الشيخين (العودة) و (الحوالي) يفضلان الحديث عن (تيار الصحوة) بدلاً من شخصنة التيار"[١].

وهذه المدرسة السلفية الفكرية تمثل (تياراً ثالثاً) داخل جسم المدرسة السلفية باعتبارها تمثل طرحاً فكرياً وفقهياً وسياسياً يقف بين الطرح التقليدي الكلاسيكي للمدرسة السلفية – الوهابية (ممثلة بالمؤسسة الدينية الرسمية وشيوخها ومنظريها) وبين الطرح الجهادي العنيف الذي تقدمه المدرسة السلفية المقاتلة (والتي سيتم تناولها لاحقاً في هذه الدراسة). فهذا التيار يلتقي مع (السلفية التقليدية) في جذوره ومرجعياتها الأساسية الفكرية والفقهية، إلاّ أنه يختلف معها في عدم توظيفه لخطابه الفكري في خدمة السلطة السياسية ومصالحها أو تحوله إلى (ناطق باسمها) أو تجنب الخوض في المسائل السياسية باعتبارها (من اختصاص النظام السياسي)، وهذا التمايز عن المدرسة التقليدية تمثل في كثير من مواقف رموز هذا التيار المعارضة للتوجه السياسي للسلطة (مثل الموقف من حرب الخليج الثانية، ووجود القواعد العسكرية الأمريكية في المنطقة، وطبيعة العلاقة السياسية مع الولايات المتحدة الأمريكية، واحتلال العراق، والمقاومة العراقية، إلى جانب الموقف من عملية السلام مع (إسرائيل)) [٢].

ولقد سبَّب هذا الموقف صداماً مع السلطة السياسية أدى إلى اعتقال عدد من رموز التيار وعلى رأسهم الشيخين (سلمان العودة) و(سفر الحوالي) عقب حرب الخليج الثانية ولخمس سنوات متواصلة[٣].

لكن هذا التيار، في نفس الوقت، ميّز نفسه عن التيار (الجهادي) العنفي باستخدامه وسائل سلمية/ لا عنفية للتعبير عن آرائه ورؤيته من (الخطبة) إلى (المحاضرة) إلى (الكتاب) إلى (الكاسيت) ، وإن كان يتفق مع ذلك التيار في تأييد (المقاومة) و(الجهاد) ضد الاحتلال الأمريكي للعراق ورفض التواجد العسكري الأمريكي في المنطقة. ولقد توج هذا التيار جهوده بإطلاق ما أسماه بـــ (الحملة العالمية لمقاومة العدوان) والتي تم اختيار (د. سفر الحوالي) رئيساً لها[٤]، والتي

---

(١) الخميس، المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية، مرجع سابق.

(٢) أنظر: – الحوالي، سفر، (١٩٩٣). الموقف الإسلامي من مشروع السلام العربي – اليهودي: القدس بين الوعد الحق والوعد المفترى. القاهرة: مكتبة السنة.

– الحوالي، سفر، (١٩٩٦). وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج. دلس :مؤسسة الكتاب الإسلامي.

(٣) الزعاترة، ياسر، سفر الحوالي.. بينك وبينهم محبةالناس، الدستور، عمان، ع١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥، ص٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠.

تؤكد موقفه الداعم للمقاومة الشرعية وفصلها عن (الإرهاب)، إلى جانب الدعوة الواضحة التي وجهها الدكتور (العودة) لوقف العنف الذي يمارسه التيار الجهادي ضد النظام السياسي السعودي وأجهزته وضد المدنيين في تموز /٢٠٠٥ [١]، والتي تؤكد موقف هذا التيار من ظاهرة (العنف السياسي) الموجه إلى الأنظمة السياسية الحاكمة.

وينتمي إلى هذا التيار ما يعرف بـــ (الحركة السلفية) في الكويت (أمينها العام د. حاكم المطيري) والتي قدمت نوعاً من القراءة السياسية المعاصرة من وجهة نظر سلفية (تقدمية) أو ما يمكن وصفه بـــ (السلفية الليبرالية) [٢] ونجحت في إطلاق حزب سياسي باسم (حزب الأمة) في كانون الثاني من العام (٢٠٠٥) ليكون "أول حزب سياسي في منطقة الخليج العربي"[٣].

ثانياً: المدرسة الجهادية أو (التيار المقاتل)

إلى جانب العوامل السابقة التي أدت إلى ظهور التيار الإصلاحي داخل الجسم السلفي، من جمود فكري للخطاب السلفي التقليدية و(احتوائه) أو (تدجينه) من قبل النظام السياسي وإلحاقه به وتحويله إلى أداة سياسية بيده، فإن عدداً من العوامل (السياسية) أدت إلى بروز التيار العنفي داخل الجسم السلفي، أهمها عامل تاريخي تمثل في احتضان (السعودية) و(دول الخليج) لقيادات الإخوان المسلمين عقب صدامهم الدامي مع النظام الناصري في مصر في منتصف الستينيات (فيما عرف بالمحنة الثانية)، حيث ترك هؤلاء بصمات واضحة على الخطاب السلفي التقليدي من خلال إضفاء نوع من (الحركية) و (الحيوية) عليه، حيث نجح هؤلاء (الإخوان) في تحويل الخطاب السلفي من مجرد حالة نظرية – تجريدية إلى حالة تطبيقية تحاكي الواقع بدلاً من محاكاة الماضي، فظهر شكل – تطور تدريجياً – من الخطاب الأيديولوجي الذي يمزج بين الطرحين السلفي – التقليدي والإخواني – الحركي.

ثم ليأتي (سيد قطب) وكتاباته التي ولدت موجة العنف الإسلامي في مصر في السبعينات، والتي مثلت نوعاً من (السلفية المقاتلة)، ولعل نظرة على كتابات وأدبيات جماعات الإسلام السياسي في تلك المرحلة ترى مدى سلفية خطابها الفكري ومرجعياته التي تعود إلى (ابن تيمية) أكثر مما

---

(١) قناة الجزيرة الفضائية، ٢ تموز، ٢٠٠٥.

(٢) انظر: المطيري، حاكم، (٢٠٠٤). الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية،عمان: دار الفارس.

(٣) الدستور، عمان، ع ١٣٦٣٥ ، ٤ تموز، ٢٠٠٥ص١٧.

تعود إلى غيره، وبروز قيادات فكرية سلفية – جهادية مثل (د.عمر عبد الرحمن) و (د. أيمن الظواهري) وغيرهما نظّرت لهذه المدرسة لتقدم نموذجاً جديداً للسلفية المعاصرة يفترق عن السلفية التقليدية التي قدمتها المدرسة السعودية، كما قدمت خطاباً سلفياً بديلاً استقطب جزءاً هاماً من التيار السلفي، ليظهر ما يمكن أن نسميه (المدرسة السلفية المصرية) أو (التجربة المصرية) والتي قدمت قراءة سلفية أكثر حيوية وأكثر حركية وأكثر التصاقاً بالواقع، وحولت (السلفية) من حالة (التنظير) إلى حالة (التنظيم). ولتأتي مرحلة أخرى من مراحل تطور الخطاب السلفي مع (التجربة الأفغانية) في فترة الثمانينيات والتي شهدت – ولظروف سياسية مرتبطة بالحرب الباردة – تركيزاً وتنظيراً لمفهوم (الجهاد)، والتحاق آلاف الشباب الإسلامي العربي (والخليجي والسعودي خصوصاً) بمعسكرات التدريب والجهاد هناك، مما أدى إلى نوع من (الاحتكاك الفكري) بين حملة الفكر السلفي التقليدي وغيرهم من الحركات الأخرى، وهو الأمر الذي ولد ظاهرة (الأفغان العرب) ثم (تنظيم القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) – السلفي السعودي – و(أيمن الظواهري) – السلفي المصري –، وهي التجربة التي ألقت بظلالها على الفكر السلفي والخطاب السلفي ليظهر (التيار السلفي الجهادي) بصورة واضحة وعنيفة عقب حرب الخليج الثانية وليبلغ ذروته في أحداث (١١ أيلول ٢٠٠١) ، ولينقل معاركه و(جهاده) من (كابول) و (البوسنة) و (كوسوفو) و (الشيشان) إلى (الجزائر) و(الرياض) و(مكة) و(الكويت) و(الدوحة) و(بغداد) و(عمان) و (معان)، فضلاً عن (نيويورك و(واشنطن) و(مدريد) و(لندن)!!!

وستتناول هذه الدراسة في المبحثين التاليين كلاً من (التجربة المصرية) و(ظاهرة الأفغان العرب وتنظيم القاعدة) كدراستي حالة (Case Studies) في محاولة لفهم وتحليل وفك رموز وأدبيات هذا التيار الذي بات يفرض نفسه كلاعب مهم على الساحة السياسية المحلية والإقليمية والدولية لا سيّما عقب أحداث (٩/١١) في الولايات المتحدة الأمريكية والتي لفتت الأنظار إلى قوة هذا التيار وسلطت الأضواء على أيديولوجيته القتالية العنيفة.

المبحث الأول

التجربـــــة المصريـــــة

(تنظيم الجهاد .. نموذجـــاً)

"والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلاّ بقوة السيف[١]"

محمد عبد السلام فرج

(مؤسس تنظيم الجهاد)

(١) فرج ، محمد عبد السلام، الفريضة الغائبة. في : جنينة، نعمة الله، (١٩٨٨). تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر. (ط١)، القاهرة: دار الحرية، ص٢٢٤.

أولاً: مدخل / قراءة في الجذور التاريخية والسياسية والفكرية

يرى الدكتور (حسن حنفي) أنه "وبعد حل جماعة الإخوان المسلمين عام (١٩٥٤) وانتقالهم إما إلى السجون وإما إلى دول الخليج العربية وإما إلى الحياة السرية، بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسي السري تحت الأرض ابتداء من (معالم في الطريق) فوق الأرض . عاش الإخوان المسلمون يفكرون في أحزانهم وينتظرون لحظة الانتقام من (الناصرية)، يعتبرون كل إنجازاتها خسائر وكل هزائمها مكاسب، باستثناء تأميم قناة السويس وصد العدوان الثلاثي على مصر عام (١٩٥٦) وخروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم في المقاومة والدفاع عن مدينة السويس، وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطني. أما الوحدة مع سوريا (١٩٥٨ – ١٩٦١) فقد تمت على أساس قومي غير إسلامي لذلك انفصلت عروتها عام (١٩٦١)، وقوانين تموز الاشتراكية (١٩٦٢–١٩٦٣) تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التي كانت حليفاً لعبد الناصر.. وأدت (حرب اليمن) إلى سفك دماء المسلمين .. وكانت أحد أسباب هزيمة عام (١٩٦٧)، ولم ينفع الحلف الإسلامي عام (١٩٦٥) بين الرياض وطهران وكراتشي في حصار الناصرية من الخارج، ونجح العدوان الإسرائيلي على مصر عام (١٩٦٧) واصفاً حداً للتجربة الناصرية التي انتهت بوفاة زعيمها في أيلول (١٩٧٠) وانتهت بها تجربة (الجمهورية الأولى)"[١].

ولقد امتازت هذه المرحلة (الناصرية) بحالة من الصدام الدامي بين الإخوان المسلمين كممثل للتيار الإسلامي والنظام السياسي في (١٩٥٤) و (١٩٦٥) أدت إلى إعدام (سيد قطب) وبروز كتابه (معالم في الطريق) كمرجع أيديولوجي للتيارات الإسلامية الصاعدة التي تبلور فكر معظم قيادييها الشباب داخل السجون فيما يمكن وصفه بـــ (فقه السجون) أو (فقه المحنة) حيث خرج أولئك الشباب في السبعينيات "وآثار (التعذيب) واضحة على تعبيراتهم الفكرية وعلى مجمل مقولاتهم، وظهرت لأول مرة مقولات تكفير الحاكم والنظام السياسي القائم وأحياناً المجتمع كله"[٢]. فكانت هذه المرحلة بمثابة مرحلة التأسيس لتيارات العنف الإسلامية التي ظهرت لاحقاً في فترة السبعينات.

وحينما بدأت المرحلة الجديدة (المرحلة الساداتية) عام (١٩٧١) حاول النظام السياسي الجديد بناء شرعية سياسية جديدة له ومستقلة عن (الشرعية الثورية) لنظام (جمال عبد الناصر)

---

(١) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص٦٨.

(٢) أحمد، قرآن وسيف (من الأفغان .. إلى بن لادن) (من ملفات الإسلام السياسي)، مرجع سابق، ص٦٦.

حيث بدأ النظام السياسي الجديد "بتصفية التجربة الناصرية في انقلاب أيار (١٩٧١) والذي سمي (ثورة التصحيح)، وأخرج الإخوان المسلمين، أعداء عبد الناصر، من السجون لاستعمالهم ضده، ولتشكيل جبهة واحدة أمام (العدو المشترك الملحد الاشتراكي)، دفاعاً عن (الإيمان) و (الرأسمالية)، وقامت حرب تشرين الأول (١٩٧٣) تحت ضغوط المظاهرات الطلابية عام (١٩٧٢).. وعبرت القوات المصرية قناة السويس .. تحت شعار (الله أكبر)، وبعد نجاحها تم تفسيرها دينيالمزيد من الانتقام من عبد الناصر.. فبسبب (الإلحاد) في الفترة الناصرية وقعت الهزيمة وبسبب (الإيمان) في الفترة الساداتية حدث الانتصار .. وبدأت شعارات (العلم والإيمان) تظهر عنواناً للجمهورية الثانية.. وبدأ الإخوان المسلمون يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم، وتمت تصفية الناصريين من الجامعات خلال الفترة (١٩٧٦ – ١٩٧٧) بأيدي الإسلاميين حيث بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجامعي.. فاستعمل الدين من الطرفين، من النظام السياسي كوسيلة لإضفاء الشرعية السياسية عليه.. ومن الحركة الإسلامية المستمرة في نشاطها الإعلامي لكسب مزيد من الشعبية .. وضعف النظام السياسي وقويت الحركة الإسلامية"(١).

ولقد تحالفت هذه (البيئة السياسية) مع (البيئة الفكرية) التي تشكلت في السجون لتنطلق حركات الرفض الإسلامية، وهي الحركات التي وصفها (رفعت سيد أحمد) بأنها تعني "تسييس كل ما هو إسلامي، والعودة به إلى الأصول وإن استلزم ذلك (العودة المسلحة).. ومعنى هذا أن (الإحياء الإسلامي) يكوّن(العنف الثوري) أحد خصائصه المنفردة ، وهو عودة إلى الذات الإسلامية باعتبارها نسقاً كلياً ونموذجاً أصيلاً يرفض النموذج الغربي .. ويمثل (الإحياء) بهذا المعنى أيضاً طرحاً مضاداً للطرح الحضاري الغربي، مشتملاً على طريقة التفكير ونظرية المعرفة والمفهوم الفلسفي للعالم.. كما أنه يمثل حركة (جماهيرية) رافضة لحكم النخب المغتربة وليس فعلاً (نظاميا) أتى من قبل الأنظمة السياسية، لأن تلك الأنظمة التي حاولت استغلاله وقعت ضحية لمحاولاتها (السعودية، مصر) .. والإحياء الإسلامي أيضاً تعبير عن رؤية رافضة لفصل الدين بمعناه العقيدي والحضاري عن الدولة بمعناها السياسي والاجتماعي ..وهو بحث دؤوب عن (المستقبل) انطلاقاً من الأصولية التي تضرب بجذورها في الماضي التراثي"(٢).

---

(١) حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، مرجع سابق، ص٦٨-٦٩.

(٢) أحمد ، النبي المسلح (الثائرون)، مرجع سابق، ص٦٦.

وبصورة عامة فقد شكلت فتاوى (ابن تيمية) وكتابات (أبي الأعلى المودودي) و (سيد قطب) و(محمد عبد السلام فرج) المرجعية الفقهية والفكرية المشتركة لهذه الجماعات العنيفة وإن اختلفت في قراءاتها لتلك الأدبيات.

ويرى (أحمد حسين حسن) أن الباحث يجد صعوبة في "رصد ظهور تلك المجموعات المتتابعة.. خاصة أنه لم تكن لمعظمها هياكل تنظيمية واضحة وثابتة وبنى أيديولوجية محددة ومتميزة، بل هي أقرب إلى كونها مجموعات تظهر لتذوب في مجموعات أخرى بعد تعرضها للإنشقاقات الداخلية والملاحقات الأمنية، كما تتميز بسيطرة القادة بما يعكس شخصانية التنظيم"[١] وأن فكر (الجهاد) "قد تبلور على الساحة الاجتماعية والسياسية المصرية بصورة تتفق وتختلف في ذات الوقت مع فكر غيره من فصائل الإسلام السياسي.. فهو يتفق معهم في أن حالة كل من المجتمع والدولة في مصر، وغيرها من البلاد الإسلامية، هي حالة مزرية وأن صلاحهما لا يأتي إلا بإقامة نظام إسلامي حقيقي في شكله ومضمونه، ولكنه يختلف مع هذه الفصائل أيضاً، خاصة مع جماعة الإخوان المسلمين، فيما يتعلق باستراتيجية التغيير وآلياتها المباشرة.. ففكر الجهاد يرى ضرورة أن تستند استراتيجية التغيير أساساً على مبادىء (الثورية) و(الفورية) أي استخدام القوة عن طريق النضال الآني المباشر، ومن هنا أتت فكرة (الجهاد) واعتباره (الفريضة الغائبة) عن ممارسات المسلمين المعاصرين"[٢].

في حين يرى الأستاذ الدكتور (توفيق الواعي) أن (المرجعية الفكرية) للعنف المسلح تنطلق من فكرة مؤداها كفر الحاكم أو النظام السياسي أو المجتمع، وأن الجماعات المعبرة عن هذا العنف برزت كرد فعل للعسف والقهر الذي تعرضت له معظم تيارات الاعتدال بشكل أو بآخر في المجتمعات العربية خاصة في مصر والمغرب العربي، وأن هنالك (ملامح أساسية) تجمع بين هذه الفصائل أو الجماعات أهمها: (القول بالتكفير) و(رفض سياسة الإصلاح القائمة على التدرج) [٣].

وفي تتبع لمسار العنف السياسي الإسلامي وتطور جماعات (الجهاد) في مصر، يرى (رفعت سيد أحمد) أن خريطة (جماعات الجهاد الإسلامي) في مصر مرت بعدة مراحل تاريخية بدءاً من انشقاق (شباب محمد) عن جماعة الإخوان المسلمين في الأربعينيات وانتهاجهم لأسلوب

---

(١) حسن ، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٨.

(٣) الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص ٣٠٠-٣٠١.

العنف، إلى ظهور (النظام الخاص) كجهاز عسكري للإخوان، مروراً بجماعة (نبيل البرعي) في (١٩٥٨) إثر انشقاقه عن (الاخوان) ، ثم (تنظيم الجهاد) بقيادة (علوي مصطفى) في (١٩٧٣)، وتنظيم (الفنية العسكرية) بقيادة (صالح سرية) في (١٩٧٣)، ثم تنظيم (يحيى هاشم) في (١٩٧٥)، لتظهر (جماعة المسلمين) أو (التكفير والهجرة) على يد (شكري مصطفى) في (١٩٧٧) ، ثم جماعة (الجهاد) في العام (١٩٧٩) والتي اغتالت (السادات) في العام (١٩٨١) [١]، ليبلغ هذا المسار العنفي الإسلامي ذروته، حيث انطلقت هذه الجماعات إلى "الهوامش والفقراء لتجيشهم وتمذهبهم بمذهب العنف والثورة"[٢].

ولقد شكلت زيارة السادات للقدس، وتوقيعه معاهدة (كامب ديفيد) مع (إسرائيل) في (١٩٧٩)، والثورة الإسلامية في (إيران)، عوامل إضافية في تغذية (الخطاب العنفي) لهذه الجماعات ومدّها بالمبررات والجنود.

ولقد استمر هذا المسار في عهد الرئيس (حسني مبارك) معبراً عن نفسه بصور وجماعات مختلفة وحوادث متفرقة وإن كان بصورة أقل زخماً من فترة السبعينيات التي مثلت عقداً ذهبياً لهذا التيار، ليشهد العام (١٩٩٧) تحولاً هاماً في هذا المسار حينما أعلن القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية وبعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد من داخل السجن ما عرف بـــ (مبادرة وقف العنف) والتي تطورت بعد ذلك في العام (١٩٩٩) إلى ما عرف بـــ (المراجعات) أو (سلسلة تصحيح المفاهيم) والتي مثلت عملية إعادة (قراءة) أو إعادة (تقييم) لتجربة هذه الجماعات وأدبياتها الفكرية وموقفها من (العنف السياسي)، ليتحول الحراك السياسي على الساحة المصرية من (عمليات التفجير) و (مهاجمة السياح) و (عمليات الاغتيال) التي سادت في عقدي السبعينيات والثمانينيات ومطلع التسعينيات إلى حراك سلمي يستخدم (المظاهرة) و (المسيرة) و (الاعتصام) في مواجهة النظام السياسي مستفيداً من التوجه الأمريكي نحو (دمقرطة) المنطقة عقب أحداث ١١/أيلول/٢٠٠١، حيث سرقت حركة (كفاية) السلمية، المطالبة بتنحي (مبارك) والتي تضم مجموعة من الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، الأضواء من تنظيمات العنف المسلح التي احتكرت المشهد السياسي المصري لسنوات طويلة.

---

(١) احمد ، قران وسيف، مرجع سابق، ص٦٨-٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٤.

ثانياً: تنظيم الجهاد / نموذجاً

يقول (رفعت سيد أحمد) المتخصص في شؤون الحركات الإسلامية المصرية في كتابه (النبي المسلح /الثائرون) أن (تنظيم الجهاد) يعود في تأسيسه إلى المهندس (محمد عبد السلام فرج) في العام (١٩٧٩)، حيث مثّل التنظيم نقطة التقاء ثلاث تنظيمات كانت تعمل متباعدة، وهي، فضلاً عن تنظيم محمد عبد السلام فرج، تنظيم (كرم زهدي) بوجه قبلي وتنظيم (سالم الرحال). ويشير (أحمد) في كتابه القيّم إلى نشأة التنظيم وتطوره، حيث كان (فرج) ينتمي إلى عائلة إخوانية الاتجاه حيث كان والده من العناصر الراديكالية بالإخوان بالبحيرة، وأنه بدأ بتشكيل نواة تنظيمه السري من خلال تردده على المساجد القريبة من مسكنه (والتي تحولت إلى ما يشبه مراكز التجنيد) واضعاً مجموعة من المعايير للعضو المرشح للتنظيم منها أن يتراوح عمره بين العشرين والثلاثين، والشجاعة والمحافظة على السرية والحذر والارتباط تنظيمياً برفاقه في الجماعة نفسها، ليبدأ بعد تجنيد العضو الجديد عملية تثقيفه عقائدياً ثم تدريبه عسكرياً[١]، وهي الطريقة التي تتبعها الحركات العنفية السرية بشكل عام.

ودون الغوص في تفصيلات نشوء هذا التنظيم وأسماء قادته وكوادره، وهو ما لا يفيد في هذه الدراسة ويبعدنا عن أهدافها باعتبارها دراسة فلسفية تنتمي إلى حقل النظرية السياسية وليست دراسة تأريخية أو وصفية، فإن الباحث سيركز على استعراض ودراسة وتحليل الأدبيات الفكرية الحاكمة لعمل هذا التنظيم كمحاولة لفهم الإطار الأيديولوجي له، ولعل المرجع الأساسي في هذا المجال هو كتاب (الفريضة الغائبة) الذي ألفه (محمد عبد السلام فرج) [٢] ومثّل ما يشبه المرجعية الفلسفية أو النظام التأسيسي أو الدستور لعمل تنظيم الجهاد، فإذا كان كتاب (معالم في الطريق) لسيد قطب قد رسم ملامح الفكر السياسي لتنظيمات العنف المسلح الإسلامية وحدد لها خطوطها العامة، فإن (الفريضة الغائبة) قد شكّل نوعاً من (التركيز الفكري) لهذا الفكر حيث كان أكثر تحديداً وحدّة ومباشرة في توصيفه للواقع السياسي وتحديده لآليات التغيير القائمة على (العنف) و(السيف).

ويرى (أحمد حسين حسن) أن هذا الكتاب يمثّل "المصدر الفكري الأساسي الذي استقت منه جماعات الجهاد موجهاتها النظرية والأيديولوجية في أغلب الأحوال، ففيه لخص (فرج) أفكاره حول

(١) أحمد ، النبي المسلح (الثائرون)، مرجع سابق، ص٨٣.
(٢) للاطلاع على النص الكامل لكتاب (الفريضة الغائبة) لمحمد عبد السلام فرج، انظر:
- جنينة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٣-٢٧٣.

استراتيجية التغيير السياسي والاجتماعي لقيام الدولة الإسلامية وعودة (الخلافة).. ويحدد (فرج) استراتيجية التغيير أساساً والتي تنهض على عملية الجهاد، فيذهب إلى أن عملية التغيير تتم من خلال آليتين رئيسيتين: الأولى وهي تحديد العدو القريب والعدو البعيد، والثانية هي فرض القتال على كل مسلم . فبالنسبة للآلية الأولى يعوّل (فرج) على ضرورة البدء بقتال العدو القريب وهو نظام الحكم القائم الكافر لأنه أولى بالقتال وفي ذلك إزاحة له وتحقيق الخلافة الإسلامية.. وإن لم يتم إعمال هذه الآلية، فإن (فرج) يرى أن دماء المسلمين التي تنزف في أي موقع (كتحرير القدس) لن تكون لصالح الإسلام وأمته بل سوف تثبت أركان دولة الكفر. والآلية الثانية هي وجوب القتال الذي هو فر ض عين على كل مسلم وذلك بالنص القرآني، فالجهاد هو (الفريضة الغائبة) ورغم خطورته القصوى إلاّ أن علماء هذا العصر تجاهلوه" [١].

ويرفض (محمد عبد السلام فرج) "عمليات التغلغل الفكري وبناء النفوذ السياسي والاجتماعي في مؤسسات الدولة والمجتمع مؤكداً بأنها جميعاً ديار كفر، والأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر، وقوانين كفر وضعها حكام كفار وسيّروا عليها البشر، وهؤلاء الحكام الذين تربوا على موائد الاستعمار والصهيونية والصليبية لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء ولذلك وجب قتالهم لأنهم في ردّه عن دينهم.. كما يرفض آليات التدرج والتنوع في الحركة والنشاط فيقرر بأن الذين ينشغلون بطاعة الله وتربية المسلمين والاجتهاد في العبادة والدعوة وإقامة قاعدة شعبية جماهيرية عريضة لإقامة الدولة الإسلامية لن يحققوا شيئاً، وإذا ظنوا أن ذلك سينسخ فريضة الجهاد، هلكوا وأهلكوا من أطاع واستمع لهم.. ويرفض (فرج) كذلك عملية اختراق مؤسسات المجتمع المدني، حينما يرفض المبدأ القائل بأن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب، فتملأ المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك ينهار النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحكم المسلم في النهاية، هذه الرؤية وفقاً لفرج لا دليل لها في الكتاب والسنة، كما أن الأمر الواقع حائل دون تحقيقها، فالطبيب المسلم والمهندس المسلم هما في النهاية من بناة الدولة الكافرة.. كذلك يرفض (فرج) إمكانية قيام حزب إسلامي، فلن يزيد ذلك في نظره عن زيادة الجمعيات الخيرية لكونه حزباً يتكلم في السياسة ... إنه – لدى (فرج) – لا مناص إذن عن الجهاد، لأنه ما لم يتم الواجب – وهو قيام الدولة الإسلامية – إلا به – وهو الجهاد – فهو واجب" [٢].

---

(١) حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٩–٢٠٠.

ومن الواضح أن (محمد عبد السلام فرج) يريد من هذا الموقف الفكري إيجاد مساحة فاصلة بينه وبين جماعة الإخوان المسلمين وأسلوبها في العمل الإسلامي والذي يقوم على أساس (التغلغل) إلى مواقع صنع القرار والمؤسسات المجتمعية، فهو يعتبر أن الأسلوب الفاعل للعمل الإسلامي يقوم على (الاقتحام) و (المواجهة) بدلاً من (الالتفاف) و(التسلل). أما (د.عبدالله النفيسي) فيرى في قراءته لفكر تنظيم الجهاد أن هذا التنظيم ينطلق من "فرضيات غاية في البساطة والمباشرة المخلة بحقيقة تشابك وتعقيد القضية التي يطرح.. وتشكل الكراسة البسيطة التي وضعها (محمد عبد السلام فرج) بعنوان: (الفريضة الغائبة) الإطار الفكري والمرجعي للتنظيم.. ويبدأ (فرج) بنظرة وتحليل لحال الأمة حتى ينتهي إلى (ضرورة الجهاد) وذلك من أجل (إقامة الخلافة) كهدف نهائي للتحرك. ويختلف فكر (تنظيم الجهاد) الحركي كثيراً عن فكر جماعة الأخوان (الحركة الأم لكل التنظيمات الإسلامية الناشطة في مصر) كما يختلف عن فصائل أخرى منشقة عن الإخوان كجماعة (التكفير والهجرة) [1] مثلاً.. فبينما يرى (الجهاد) أن مصدر الفساد يتركز في النظام السياسي الحاكم وليس في المجتمع، ترى (التكفير والهجرة) أن المجتمع كله – حكاماً ومحكومين – هو (مجتمع جاهلي) لا ينفع معه (الترميم)، بل لا بد من الانقضاض عليه واجتثاثه من أساسه بعد إعداد العدة لذلك، ولا يكون إلا من خلال (الهجرة) ثم (الفتح) بعد تكوين (المجتمع النواة).. من هنا فإن (الجهاد) لا يتردد في تكفير النظام السياسي كمؤسسات تعطل الإسلام ولا تتحاكم إليه، لكنه لا يكفر الأفراد والمجتمع المغلوب على أمره.. فالسيناريو الذي يطرحه (الجهاد) لتحقيق التغيير بسيط للغاية ولا يخلو من السذاجة، إذ يعتقد (فرج) أن إزاحة المجموعة الحاكمة عن الطريق سوف يتمخض عنه حتماً (دولة الخلافة) .. ومن يتمعن في كراسة (الفريضة الغائبة) يدرك أن هدف صاحبها هو (نقض شرعية الأنظمة الحالية) أكثر من طرح الأسس العملية والسياسية والدولية للشرعية الإسلامية المنشودة وعلاقاتها وإشكالياتها المتوقعة"[2].

أما (هشام الحديدي) فينقل في كتابه (الإرهاب) قولاً للدكتور (رضوان السيد) يعتبر فيه أن (الجهاد) في الفقه السني التقليدي هو (فرض كفاية) على عكس ما ورد في رسالة (محمد عبد السلام فرج) باعتباره الجهاد (فرض عين)، كما أنه يعتبر – أي (الحديدي) – أنه من المعروف تقليدياً أن الجهاد لا يكون إلاّ في مواجهة (الخارج) غير الإسلامي، على عكس رأي (فرج) الذي يعتبره

---

(١) للاطلاع على الأساس الفكري لجماعة التكفير والهجرة، انظر (وثيقة الخلافة) بقلم مؤسس الجماعة (شكري مصطفى) في:
– أحمد، النبي المسلح (الثائرون) ، مرجع سابق، ص ١١٥-١٦٠.

(٢) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٣-٥٤.

فريضة في (الداخل) الاجتماعي الإسلامي. ويحاول (الحديدي) الربط بين أفكار (جماعات الجهاد) وفكر (الخوارج) حيث يشير إلى أن "تلك الفرقة تربط العمل بالإيمان ربطاً ميكانيكياً بخلاف الفكر السني التقليدي كله – بحيث تسوّغ سريان أحكام الكفر والجاهلية على الأفراد والجماعات، التي ترى هي أن ممارستهم تخالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون"[١]، وهو يرى أن هذه (الفكرة) ليست حديثة حيث "عرف الإسلام القديم فئات (تطهرية) مماثلة نبزت بلقب (الخوارج) ، وكانوا قد ذهبوا إلى أن الإسلام ذو طابع خلاصي غلاب، لا يجوز أن تلوث الذنوب الكبائر طهره، وإلا وقع الناس من جديد في الجاهلية البغيضة، وقد اقتتل أولئك كما هو معروف مع الإمام (علي بن أبي طالب) إبان خلافته لما عدّوه تنازلاً من جانبه لمعاوية بقبوله التحكيم، وقتل أحدهم علياً فيما بعد، فشنوا طوال قرن ونيف حرباً شعواء على السلطات والمجتمعات من معتزلاتهم ومواطن هجرتهم فيما عدّوه فريضة ليس بوسعهم التنازل عنها، وإلا فقدوا هم أيضاً الإيمان والإسلام"[٢].

أما على صعيد البنية التنظيمية لجماعة (الجهاد) فيرى (د. النفسي) أنه من ناحية الخلفية الاجتماعية والانتماء الطبقي لمعظم أعضاء التنظيم، يلاحظ أن "معظمهم ينحدرون من (الطبقة المتوسطة الدنيا) وينحدرون من أصول ريفية ومن مدن صغيرة ومن سكن في القاهرة فاتجه إلى (بولاق الدكرور) و(امبابة) ، وهما حيّان فقيران مكتظان بالسكان، كما أن مناطق مثل كرداسة والحرانية وناهيا وصفط اللبن كانت إلى وقت قريب قرى آمنة وبعيدة عن صخب المدينة وهجومها الوحشي على القيم التقليدية، فيلاحظ أن عدد غير قليل من أعضاء التنظيم كانوا من سكان هذه المناطق"[٣].

أما (نعمة الله جنينة) فقد أوردت في دراسة لها حول (تنظيم الجهاد) جدولاً يوزع كوادر التنظيم وفقاً لمعيار (المهنة) (حوالي ٤٥% طلاب)، ووفقاً لمعيار (السن) (حوالي ٧٦% بين ٢٠-٢٩% سنة) [٤].

وهذه القراءة (السوسيولوجية) لظاهرة العنف السياسي الإسلامي وتيار (الجهاد) دفعت (د.سعد الدين ابراهيم) إلى القول – حول أعضاء جماعات العنف في مصر: "نظراً لأنهم شباب فهم

---

(١) الحديدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٣) النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.

(٤) جنينة، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص١١٨.

مثاليون ومتبرمون .. ولأنهم يدرسون في فصول مختلطة أو يعيشون في أحياء مكتظة بالسكان فهذا معناه إمكانية أن لديهم شعوراً بالاغتراب أو إمكانية أن يتولد لديهم هذا الشعور.. وحيث أنهم يحققون مستويات أعلى من التحصيل تجعلهم متفوقين فإن لديهم تطلعات كبيرة.. وكونهم متعلمين يعني أن لديهم وعياً اجتماعياً سياسياً عالياً وإطاراً مرجعياً عالمياً، أي يستطيعون تحديد وضع بلادهم من العالم.. ولأنهم من الطبقة المتوسطة أو الدنيا فإن لديهم كل أحاسيس عدم الأمان ومخاوف السقوط من السلم الاجتماعي"(١).

ورغم أهمية ومنطقية هذا التفسير الاجتماعي – الاقتصادي لظاهرة العنف السياسي الإسلامي فإن حصر عملية التحليل والفهم لهذه الظاهرة ضمن هذا الإطار فقط يوصل إلى نتائج خاطئة – ولو جزئياً – حيث أن العوامل الأيديولوجية والسياسية تمثل – من وجهة نظر الباحث – العوامل الأهم في تفسير هذه النزعة العنفية، في حين تمثل العوامل الأخرى (محفزات) أو (محركات) ثانوية – على أهميتها.

ويقدم (رفعت سيد أحمد) نظرة نقدية لما أسماه بـــ (تنظيمات الرفض الإسلامي) في (مصر)، أهمها(٢):

أولاً: غياب أفق الاجتهاد الديني والسياسي والحضاري لدى هذه التيارات الغاضبة، بحيث يغلب على طروحاتها الغموض والعمومية دون تفصيل أو برنامجية.

ثانياً: تغلب نزعة الجهاد وقتال الحاكم على سواها من نزعات البناء الاجتماعي أو العقائدي أو السياسي، بحيث تصير هذه النزعة هي الهدف الرئيسي وهي كل الغاية لهذه التيارات، ولعل هذا كفيل بإجهاض عملها السياسي وعدم مصداقيته جماهيرياً، وارتكازه على عشوائية الجماهير ومحاولات تغييبها.

ثالثاً: غياب مقولات أساسية من قبيل : (التنمية)، (العدالة)، (الحرية)، عن أدبيات هذه التيارات، ويعتبرها البعض منهم أنهما بمثابة مقومات غريبة لا يحق الأخذ أو الترنم بها، ولكنها في الواقع غير واردة في أغلب ما طرح من قبل هذه التيارات وإن كانت واردة لدى البعض من

---

(١) جنينة، تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص١٤٢-١٤٣.

(٢) أحمد، النبي المسلح (الثائرون)، مرجع سابق، ص٨٩.

التيارات الإسلامية الأخرى التي لا تأخذ من العنف (أداة وغاية) في الوقت نفسه مثل (الإخوان المسلمين).

رابعاً: الغياب الكامل لقضية (فلسطين) لدى التنظيمات الغاضبة، بل يذهب (محمد عبد السلام فرج) إلى أنها تأتي في مرحلة تالية للإجهاز على (الحكام المسلمين الذين يحكمون بغير ما أنزل الله).

خامساً: سهولة إيراد وتكرار الحكم بتكفير وتجهيل الأفراد والمجتمع في السلوك والاعتقاد.

ولقد وصل هذا التنظيم إلى ذروة مساره الحركي وصدامه مع السلطة السياسية بإغتياله للرئيس (السادات) فيما عرف بحادثة (المنصة) في العام (١٩٨١) حيث تم اعتقال قيادات التنظيم وإعدام بعضهم (وعلى رأسهم مؤسسه محمد عبد السلام فرج)، وقد تعرض التنظيم بعد ذلك لتطورين أساسيين: **أولهما**، تحالف تنظيم الجهاد (في الخارج) بقيادة (د.أيمن الظواهري) مع تنظيم (القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) في العام (١٩٩٨) فيما عرف بـــ (الجبهة الإسلامية العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين) وهو الأمر الذي شكّل منعطفاً في استراتيجية التنظيم وتحويلاً لها من مقاتلة (النظام السياسي/العدوالقريب) إلى مقاتلة (الولايات المتحدة/العدو البعيد) خلافاً لأفكار (الفريضة الغائبة) [١]. **وثانيهما**، مبادرة وقف العنف التي دعا إليها القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية في مصر وبعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد (أبرزهم عبود الزمر) من داخل السجن في العام (١٩٩٧)، والتي رفضتها قيادات الخارج وعلى رأسهم (أيمن الظواهري) [٢]، وإن حظيت بدعم ومباركة (د. عمر عبد الرحمن) المرشد الروحي ومفتي الجماعات الإسلامية (الجهادية) في مصر والزعيم التاريخي لتنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية والمسجون حالياً (٢٠٠٥) في الولايات المتحدة الأمريكية عقب اتهامه بالمساهمة في محاولة تفجير مركز التجارة العالمي في العام (١٩٩٣) [٣].

وقد بدأ هذا التحول الاستراتيجي نحو (المسار السلمي)، والذي بدأته (الجماعة الإسلامية) ولحق بها بعض القادة التاريخيين لتنظيم الجهاد في السجون (مثل عبود الزمر)، عندما أطلق أمير الجماعة الإسلامية في (أسوان) في العام (١٩٩٦) مبادرة لوقف عمليات العنف التي يقوم بها

---

(١) الزيات، منتصر، (٢٠٠٢). أيمن الظواهري.. كما عرفته. (ط٢)، القاهرة: دار مصر المحروسة، ص١٤-١٦.

(٢) المصدر نفسه ، ص١٦-١٨.

(٣) الدستور، عمان، ع ١١٣٥١، ٢٧ آذار، ١٩٩٩.

الإسلاميون لمدة عام يتم خلالها تعديل شروط العلاقة بين الجماعة والسلطة، وهو الأمر الذي لم ينجح بسبب حالة الشك المتبادلة[١]. ليتطور الأمر في (تموز،١٩٩٧) إلى مبادرة جماعية لوقف العنف موقعة من ستة من القادة التاريخيين للجماعة تلاها أحد أعضاء الجماعة الإسلامية في المحكمة أثناء نظر القضية العسكرية (٢٣٥)، وليتطور الأمر في العام (٢٠٠٢) بإصدار (الجماعة الإسلامية) لسلسلة من الكتب التي عرفت باسم (المراجعات) أو (سلسلة تصحيح المفاهيم) أهمها[٢]:

- النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين.
- حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.
- مبادرة وقف العنف (رؤية واقعية .. ونظرة شرعية).
- تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.

حيث اعتبرت فيها أن (هداية الخلائق مقدمة على الجهاد)، وأن (العنف تجسيد للفتنة وهلاك للنفس)، وأن (قتال أهل الكتاب ممنوع)، وأن (الاقتتال بين المسلمين يفيد إسرائيل وأمريكا)، وأن (تكفير المجتمع ليس من الشرع)، وأن (الجهاد بالقوة غير مطلوب الآن)، وأن (الحسبة من شأن أولي الأمر)[٣]. وفي العام (٢٠٠٣) وفي إطار نفس السلسلة أضافت الجماعة ثلاثة كتب أخرى تناولت أحداث العنف في (الرياض) و (الدار البيضاء).

كما أصدرت كتاباً ينتقد (تنظيم القاعدة) تحت عنوان (استراتيجية القاعدة الأخطاء والأخطار) [٤] وكتاباً حول (الحاكمية) تحت اسم (فقه متجدد لعالم متغير .. نظرة معاصرة لقضية الحاكمية) [٥]، ثم ليعلن (عبود الزمر) أحد القادة التاريخيين لتنظيم (الجهاد) والذي وقع على المبادرة من داخل سجنه ، حيث يقضي فترة عقوبته بعد مشاركته في عملية اغتيال (السادات) في العام (١٩٨١)، ليعلن عن ترشحه للانتخابات الرئاسية في مصر (والمتوقع إجراؤها في أيلول ٢٠٠٥) وإعلانه – من خلال محاميه – برنامجاً انتخابياً مؤلفاً من (٥٠) محوراً حول (التعديل الدستوري)

---

(١) رشوان، ضياء، (د.ت).تحولات الجماعات الإسلامية في مصر . كراسات استراتيجية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ص١٨.

(٢) الدستور، عمان، ع١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول،٢٠٠٣ ، ص٣٥.

(٣) الدستور، عمان، ع١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول،٢٠٠٣ ، ص٣٧.

(٤) الدستور، عمان، ع١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول،٢٠٠٣ ، ص٣٥.

(٥) الدستور، عمان، ع١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول،٢٠٠٣ ، ص٣٧.

و(تفعيل المادة الخاصة بالشريعة الإسلامية في الدستور) و (إدارة البلاد من خلال نظام برلماني منتخب) و (تكوين الأحزاب) و(صياغة خطاب إسلامي معاصر يعبّر عن حقيقة الدين كمنهج شامل للحياة) [١]، مما يمثل انقلاباً في فكر هذا التيار وقادته المؤسسين باستثناء (د. أيمن الظواهري)، وتحولاً جذرياً من (خطاب العنف) أو (خطاب السيف) إلى خطاب سلمي /لا عنفي خرج من (حصار النص) إلى (استيعاب الواقع) وليسدل الستار على مرحلة هامة من (التجربة المصرية) والتي ابتدأت بـــ (الفريضة الغائبة) لتنتهي بـــ (المراجعات) [٢]، وتطورت من (اغتيال الرئيس) في (١٩٨١) إلى إمكانية المشاركة في (الانتخابات الرئاسية) في (٢٠٠٥)!! وهي تجربة جديرة بالتأمل والدراسة لفهم المدرسة الفكرية (الجهادية) من حيث أدبياتها وآلياتها وخطابها السياسي وإشكالياتها وتناقضاتها وصراعها الدامي بين (النص) و (الواقع)، (المنقول) و(المعقول)، (التاريخ) و (الحاضر)، (الدين) و (السياسة)، (المقدس) و (المدنس)!!!

---

(١) الديار، عمان، ع ٣٦٢، ١٣ حزيران ، ٢٠٠٥، ص٧.

(٢) انظر:

- أحمد، مكرم محمد، (٢٠٠٣). مؤامرة أم مراجعة (حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب).(ط٢)، القاهرة : دار الشروق .
- علي، عبد الرحيم، (٢٠٠٠). المخاطرة في صفقة الحكومة وجماعات العنف. (ط١)، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.

المبحث الثاني

ظاهــــرة (الأفغـــان العرب)

وتنظيـم (القاعـــدة)

" شـــجرة هذا الدين لا تــروى إلاّ ... بالدمـــــاء[١] "

د. عبدالله عزام

(الأب الروحي للأفغان العرب)

(١) عزام ، عبدالله، (١٩٩٣). في خضم المعركة. (ط١)، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ص٧٢.

لقد لعبت (التجربة الأفغانية) إثر الاجتياح السوفياتي لأفغانستان (١٩٧٩-١٩٨٩) دوراً بارزاً في تغذية خطاب (العنف) لدى تيارات الإسلام السياسي المعاصرة.. حيث أنه إن أمكن اعتبار (التجربة المصرية)، التي أطلقها ونظّر لها (سيد قطب) ثم (محمد عبد السلام فرج) و (شكري مصطفى) و(د. عمر عبد الرحمن)، إن أمكن اعتبارها قد ولدت (الموجة الأولى) من العنف المسلح للتيارات الإسلامية المعاصرة وقدّمت (الجيل الأول) من قادة وكوادر هذه المدرسة في فترة السبعينيات والثمانينيات ليظهر (تنظيم الجهاد) و (الجماعة الإسلامية) و(جماعة المسلمين) وغيرها، فإنه يمكن اعتبار أن (التجربة الأفغانية)، التي أطلقها ونظّر لها (د. عبدالله عزام) ومن بعده (أسامة بن لادن) و (أيمن الظواهري)، قد مثلت (الموجة الثانية) من ذلك الاتجاه العنفي كما خلقت (الجيل الثاني) من (الإسلاميين المقاتلين) فيما عرف بظاهرة (الأفغان العرب) والذين مارسوا عنفاً إسلامياً عالمياً عابراً للحدود، ولتنتشر جماعات (العائدين من أفغانستان) في كل مكان من (القاهرة) إلى (الجزائر) إلى (عمان)، ولتتبلور هذه الظاهرة- أو جزء منها - وتتحول إلى (تنظيم القاعدة) بزعامة (أسامة بن لادن)، السلفي الجهادي - السعودي، و (أيمن الظواهري)، السلفي الجهادي - المصري، لتبلغ أوجها بأحداث ١١/أيلول/٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي أوجدت شكلاً إسلامياً مؤدلجاً من (العولمة المضادة) لتلك (العولمة) التي نادت بها الولايات المتحدة الأمريكية عقب سقوط (جدار برلين)، وليتحول (العنف الإسلامي) إلى (ظاهرة عالمية) بحيث تقف (الأسلمة) في مواجهة (الأمركة) في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

ويمكن تتبع أثر ظاهرة (الأفغان العرب) بدءاً من مؤسسها ومنظرها وفيلسوفها (الدكتور عبدالله عزام)، وهو أحد قادة (جماعة الإخوان المسلمين) في (الأردن) وأستاذ العقيدة الإسلامية في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية سابقاً، وكان يوصف بالانتماء إلى المدرسة (القطبية) داخل الجماعة، حيث تأثر كثيراً بكتابات (سيد قطب) واستعار كثيراً من تعبيراته الفكرية الراديكالية منها. ولقد شارك (عزام) - وهو ذو الأصل الفلسطيني - في العمل الفدائي الفلسطيني ضد الاحتلال الإسرائيلي في الفترة (١٩٦٨-١٩٧٠) من خلال (حركة فتح) الفلسطينية فيما عرف بـــ (معسكرات الشيوخ) في منطقة غور الأردن[١]، وهي التجربة التي شكلت تماسه الأول مع فكر (الجهاد) بصورة عملية مباشرة، وهي التجربة التي لم تستمر طويلاً.

(١) غرايبة، ابراهيم، الشيخ عبدالله عزام والعنف، السبيل، عمان، ع٨، ٧-١٣ كانون أول، ١٩٩٣، ص٧.

ونتيجة لمجموعة من الظروف المتشابكة، ومن ضمنها اصطدامه مع القيادة التقليدية لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن مما عرضه إلى حصار واضطهاد تنظيمي[١]، وكذلك اصطدامه مع النظام السياسي الأردني على خلفية بعض المواقف مما أدى إلى فصله من الجامعة الأردنية[٢]، فإنه فيما يبدو، وأمام فشل (الشيخ) في التعبير عن فكره (الجهادي) الراديكالي وما يحمله من رؤية (قطبية) للإسلام السياسي على الساحة الأردنية أو الفلسطينية، فقد غادر إلى (السعودية) في العام (١٩٨٠) ومنها إلى باكستان فأفغانستان.

حيث يشير الباحث المتخصص في الإسلام السياسي (ابراهيم غرايبة) إلى أن (عزام) مرّ بمرحلتين في علاقته بالمسألة الأفغانية، حيث امتدت الأولى من العام (١٩٨١) إلى العام (١٩٨٦) عمل خلالها في التدريس في الجامعة الإسلامية في (إسلام أباد) وكانت علاقته بالقضية الأفغانية أثناءها تقتصر على تنظيم الدعم الإعلامي والتمويلي للمجاهدين الأفغان في الدول العربية والإسلامية والجاليات العربية والإسلامية في أوروبا وأمريكا، وأما المرحلة الثانية فتمثلت بتفرغه الكامل للقضية الأفغانية منذ العام (١٩٨٦) وحتى اغتياله[٣].

ويبدو أن بحث (عزام) عن (الطليعة المؤمنة) التي بشّر بها (سيد قطب) في (المعالم) قاده إلى (أفغانستان) لتلتقي إرادته تلك مع رغبة الولايات المتحدة الأمريكية في ضرب الاتحاد السوفياتي ومنعه من الوصول إلى المياه الدافئة في الخليج العربي.. حيث وجد (عزام) في (أفغانستان) فرصة لتشكيل تلك (الطليعة) فبدأ في حشده وتحريضه الفكري والفقهي للشباب المسلم – وخصوصاً العربي – للقدوم إلى (أرض الجهاد) ومحاربة (الشيوعية) [٤]. في حين وجدت الولايات المتحدة في ذلك فرصة تاريخية لتوريط السوفيات في المستنقع الأفغاني، وتوظيف (الإسلام) في مواجهة (الشيوعية)، فحشدت كل إمكانياتها المادية والإعلامية والاستخبارية لخدمة هذا الهدف، كما استغلت هيمنتها على أنظمة الحكم العربية والإسلامية في خلق (تحالف) عالمي ضد الغزو السوفياتي يكون

---

(١) غرايبة، الشيخ عبدالله عزام والعنف، السبيل، مرجع سابق، ص٧.
(٢) حسني، وليد، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، العرب اليوم، عمان، ع٢٦٣٦، ٢٣ آب ، ٢٠٠٤، ص٤-٧.
(٣) غرايبة، الشيخ عبدالله عزام والعنف، مرجع سابق.
(٤) انظر كتابات (د. عبدالله عزام):
- عزام، عبدالله، (١٩٨٩). الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.
- عزام، عبدالله، (١٩٩٠). عشاق الحور. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.
- عزام، عبدالله، (١٩٩٢). في التربية الجهادية والبناء. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي.
- عزام، عبدالله، (١٩٨٧). عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.

(المجاهدون) رأس حربته، وليطلق عليهم الرئيس الأمريكي (ريغان) وصف (مقاتلون من أجل الحرية) [١].

وفي (بيشاور) على الحدود الباكستانية – الأفغانية، بدأ (د.عزام) العمل الجهادي، حيث قام سنة (١٩٨٤) بتأسيس (مكتب خدمات المجاهدين) ومجلة (الجهاد) لتوجيه الشباب العربي نحو الساحة الأفغانية، كما شهد هذا العام أول لقاء بين (عزام) و (أسامة بن لادن) في منزل (د.عزام) في منطقة (الكمالية) القريبة من مدينة (صويلح) الأردنية، وذلك حينما قام (بن لادن) بزيارته، وكان اللقاء أشبه بلقاء التعارف والاستكشاف من قبل (بن لادن) لواقع الجهاد الأفغاني، حيث لم يكن (بن لادن) وقتها قد التحق نهائياً بالمجاهدين العرب في (أفغانستان) ، وإن كان قد قام بعدة زيارات لتقديم التبرعات المالية قبل ذلك[٢]، حيث تقول بعض المصادر أن (بن لادن) زار أفغانستان للمرة الأولى بعد (١٧) يوماً من الغزو السوفياتي[٣]، ليلتقي الرجلان مجدداً في (مكة) أثناء تأدية (عزام) لفريضة الحج، ولتبدأ بين الاثنين عقب ذلك رحلة طويلة من القتال والجهاد في أفغانستان[٤]، حيث مارس (عزام) دور (التحريض) و(التثقيف) الأيديولوجي ليتحول إلى (فيلسوف) للمجاهدين العرب في أفغانستان ، في حين مارس (بن لادن) دور (التمويل) و(الدعم) اللوجستي ليحتل هو الآخر موقعاً مؤثراً بين (الأفغان العرب).

ولقد أسس (د. عزام) في أفغانستان – مستفيداً ومتقاطعاً مع الظروف السياسية الدولية السائدة – فكراً إسلامياً جهادياً استند فيه إلى أفكار سيد قطب وأبي الأعلى المودودي إلى جانب أفكار العلماء السلفيين التاريخيين وعلى رأسهم (ابن تيمية) ، كما قام بجهد دعائي وإعلامي لصالح الجهاد الأفغاني وفكرة (الجهاد) عموماً قل نظيره، وشكّل كتابه (آيات الرحمن في جهاد الأفغان) حلقة مفصلية في تحشيد الشباب العربي للذهاب إلى (كابول) ، تحت سحر كلمات (الشيخ) حول (الجهاد) و(الشهادة) و(الحور العين) [٥]، لتتحول (أفغانستان) – كما صورها (الشيخ) – إلى نوع من (اليوتوبيا) الإسلامية التي أضحت حلماً يداعب الشباب العربي والإسلامي المحبط والمطارد من قبل نظمه السياسية التي حرمته من كل شيء بدءاً من (فرصة العمل) وليس انتهاء بـــ (المشاركة

(١) حسني، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧.

(٣) جربوعة، محمد وديشوم، رمزي، (٢٠٠١). أسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني. (ط١)، بيروت: دار النداء، ص١٥.

(٤) حسني، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص٧.

(٥) عزام، عبدالله، (١٩٨٥). آيات الرحمن في جهاد الأفغان. (ط٦)، جدة: دار المجتمع.

السياسية) و(الديموقراطية) ، كما مثلت (أفغانستان) نوعاً من الفرصة التاريخية و(الشرعية) للأنظمة السياسية العربية للتخلص من هؤلاء (المشاغبين) الإسلاميين[١]، وإرسالهم إلى (الموت) باسم (الشهادة)، لينقلب السحر على الساحر ويعود هؤلاء الشباب يحملون (الموت) باسم (الجهاد) ضد تلك الأنظمة.

والثابت أن أفكار (د.عبدالله عزام) لم تساهم فقط في خدمة الجهاد الأفغاني، وإنما ساهمت في ما هو أبعد وأعمق من ذلك إذ أسست تياراً إسلامياً راديكالياً عريضاً[٢] من الشباب الإسلامي (المؤدلج) و(المسلح) ، وهو التيار الذي عبّر عن نفسه بعنف عقب انتهاء الجهاد الأفغاني. إذ أنه وبمجرد اقتراب نهاية الغزو السوفياتي لأفغانستان تحت ضربات (المجاهدين) المدعومين من (الولايات المتحدة)، ومع بروز توجه لدى (د. عبدالله عزام) نحو الساحة الفلسطينية وتحديداً نحو (حركة حماس) [٣]، وبعد انتهاء دور (الأفغان العرب) في الاستراتيجية الأمريكية، ورغبة في تصفية هذه الظاهرة والسيطرة على مخرجاتها، فقد تم اغتيال (عزام) في مدينة (بيشاور) الباكستانية بتفجير سيارته في العام (١٩٨٩) [٤]، على اعتبار أن (عزام) كان يمثل نقطة التقاء وتجميع للأفغان العرب على اختلاف مشاربهم، وبالفعل – وبعد مقتل الأب الروحي للأفغان العرب – ومع انتهاء الحرب في (أفغانستان) بدخول قوات (المجاهدين) إلى (كابول) في العام (١٩٩٢) انفرط عقد (الأفغان العرب) لتتقطع بهم السبل، ويتحولون من (مقاتلين من أجل الحرية) ترعاهم الولايات المتحدة وحلفائها إلى (مطاردين) من قبل الأجهزة الأمنية للأنظمة السياسية.

وتشير الدراسة التي أعدها الباحث (محمد عبد السلام) في مجلة (السياسة الدولية) في العام (١٩٩٣) حول ظاهرة (الأفغان العرب) إلى أن (العائدين من أفغانستان) أصبحوا "مصدراً إضافياً للعنف السياسي – الديني واسع النطاق في المنطقة العربية منذ أوائل العام (١٩٩٢).. ويصعب الحديث عن نسبة أعمال العنف التي يمكن إرجاعها إلى تلك العناصر التي أصبحت تسمى (الأفغان العرب) من بين مجمل أعمال العنف والإرهاب التي تجري في عدة دول بالمنطقة العربية نظراً

---

(١) الحديدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٢) حسني، أمريكا وصناعة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص٧.

(٣) عزام، عبدالله، (١٩٩٠). حماس (الجذور التاريخية والميثاق). (ط٢)، بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين، ص٨٩..

(٤) الحديدي، الإرهاب، مرجع سابق، ص١٣٢.

للتشابك القائم بين عناصر وتنظيمات العنف الداخلية والخارجية"[١]. وترى هذه الدراسة أن أهمية (نمط العنف) المرتبط بعناصر (الأفغان العرب) تعود إلى عدة عوامل أساسية هي:

الأول: أن أعمال العنف التي تمارسها تلك العناصر تتسم بالتطور إلى مستوى نوعي عما كان معتاداً في المنطقة إلى حد كبير، بحكم تلقي تلك المجموعات خبرة واسعة وقدرة على الابتكار من خلال أعمال التدريب والقتال التي مارستها في (أفغانستان) لعدة سنوات.

الثاني: أن أعمال العنف – بتوجهاتها المختلفة – التي تمارس من جانب هؤلاء تثير قضية العامل الخارجي المرتبط بدعم أعمال (الإرهاب) بصورة أكثر حدة وتأكداً مما يثار بالنسبة لكافة العناصر التي تمارس العنف في المنطقة، وبالتالي فإن ما يمارس على هذا المستوى له أهميته وتعقيداته.

الثالث: أن أعمال العنف المرتبطة بالأفغان العرب تمارس في عدة دول في المنطقة في وقت واحد، وربما بنوع من التنسيق المشترك، نظراً لانتماء عناصر تلك المجموعات إلى دول مختلفة كالجزائر ومصر وتونس واليمن والأردن وفلسطين وبعض دول الخليج.

كما تثير مشكلة (الأفغان العرب)، إضافة لما سبق، عدة قضايا هامة "تتصل بنشأة العنف، وانتقاله من مكان لآخر، وفقدان السيطرة على عناصر تم إعدادها لأهداف محددة، وتحول (الجهاد) إلى (إرهاب)، وانتشار (المتطوعين الراديكاليين العرب) في عدة بؤر دولية للصراع، وكيفية التعامل مع عناصر العنف الخارجية، وتعقيدات السياسة الدولية.. لكن تظل المشكلة الأساسية في تناول مثل هذه الأمور تتصل بغياب المعلومات حول بعض القضايا الهامة، وتضاربها فيما يتصل بقضايا أخرى"[٢].

إلا أن الثابت لمتابع ظاهرة (الأفغان العرب) أنه بغياب (د. عبدالله عزام) فقد فقدت هذه الظاهرة بوصلتها الفكرية والتنظيمية، حيث "توزع (الأفغان العرب) في مسارات متعددة، فمنهم من اختار البقاء في أفغانستان ، ومنهم من انتقل إلى الجمهوريات الإسلامية التي استقلت عن الاتحاد السوفياتي السابق، أو إلى كشمير، أو إلى البوسنة والهرسك للقتال إلى جانب المسلمين في تلك

---

(١) عبد السلام ، محمد، (١٩٩٣). الأفغان العرب: صناعة العنف العابر للحدود. السياسة الدولية، (ع١١٣)، ص٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص٩١.

البلاد، ومنهم من عاد إلى بلده الأصلي وانضم إلى تنظيمات عربية إسلامية متطرفة تمارس العنف و (الإرهاب) ضد الأنظمة الحاكمة"[١].

ويرى الأستاذ الدكتور (أحمد يوسف التل) في قراءته لهذه الظاهرة أنه من الواضح أن العنف الذي تمارسه المنظمات الإسلامية في البلاد العربية تحت شعارات وأسماء مختلفة – ومن ضمنها (الأفغان العرب) – إنما جاء "نتيجة الأنظمة العربية الاستبدادية الجائرة، والتي تحتكر السلطة ولا تحترم حقوق الإنسان تجاه شعوبها، وتمارس ضد المعارضة كل أنواع الأساليب القمعية من اعتقالات، وإعدامات، وكبت الحريات.. وينبغي لمن يدين العنف والإرهاب أن يبحث عن أسبابه، وإذا ما ظل العنف يمارس ضد (الإسلاميين) فإن مزيداً من العنف المضاد سيكون الرد والنتيجة بصرف النظر عن مشروعية هذا العنف أو عدم مشروعيته"[٢].

وبقيت هذه الحالة (العشوائية) و(الهلامية) في عمل (الأفغان العرب) والتي عبرت عن نفسها من خلال تنظيمات مسلحة (مشتتة) و (متفرقة) ولا يربطها رابط تنظيمي موحد أو قيادة مركزية في كثير من البلاد العربية[٣]، والتي كانت تتألف وتتشكل بمبادرات فردية من شباب عائدين من أفغانستان دون أية بنية فكرية أو أيديولوجية أو حتى تنظيمية متكاملة أو قاعدة (شعبوية) مما جعل من السهل ضربها وتفكيكها وتحويلها إلى مجرد ظاهرة (محدودة ومسيطر عليها) من قبل الأنظمة السياسية العربية وأجهزتها الأمنية، وإن كانت قد سببت نوعاً من (الصداع السياسي) لهذه الأنظمة.

إلا أن بروز (أسامة بن لادن) كقائد (كاريزمي) بين (الأفغان العرب) مستنداً على تاريخه النضالي والقتالي في (أفغانستان) ودوره في توفير الدعم (اللوجستي) للمقاتلين وثروته الهائلة حيث ينتمي إلى عائلة سعودية ثرية[٤]، وهو البروز الذي ساعد عليه كذلك غياب (د.عبدالله عزام) عن الساحة باغتياله في العام ١٩٨٩ مما أعطى الفرصة لابن لادن لتولي زمام الأمور وتولي قيادة الأفغان العرب، كل ذلك شكل منعطفاً هاماً في مسار هذه الظاهرة، إذ عمل (أسامة بن لادن) على استغلال قدراته المالية في بناء شبكة من (البيوت الآمنة) تحت مسميات مثل (بيت الأنصار، بيت الشهداء، بيت القاعدة)[٥] لاستقبال المتطوعين العرب وإيوائهم، وكذلك شبكة من (معسكرات

---

(١) التل، أحمد، (١٩٩٨). الإرهاب في العالمين العربي والغربي. (ط١)، عمان: المؤلف، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٦.

(٣) عبد السلام، الأفغان العرب: صناعة العنف العابر للحدود، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٦.

(٤) أسعد، خالد خليل، (٢٠٠٠). مقاتل من مكة (القصة الكاملة لأسامة بن لادن). (ط١)، لندن: الإعلام للنشر، ص١١٤.

(٥) جربوعة وديشوم، أسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني، مرجع سابق، ص١٦.

التدريب) العسكرية (معسكر صدى، معسكر جاجي، مأسدة الأنصار) لتدريبهم على فنون القتال المختلفة، وهي الشبكة التي استمرت في العمل حتى بعد انتهاء الجهاد الأفغاني ورحيل القوات السوفياتية عن (أفغانستان). وقد شكلت هذه الشبكة نوعاً من (التنظيم) الفضفاض الذي يجمع (الأفغان العرب) وهو التنظيم الذي تطور ليصبح (تنظيم القاعدة) فيما بعد، وإن كانت معظم الكتابات والدراسات التي تناولت هذا التنظيم أو (أسامة بن لادن) لم تحدد تاريخاً محدداً لقيام (تنظيم القاعدة) كإطار تنظيمي واضح حيث أن تسمية (القاعدة) لم تظهر كإسم لتنظيم محدد المعالم إلا بعد أحداث ١١/أيلول/٢٠٠١، وإن كان قد ظهر قبل ذلك مسميات مثل (بيت القاعدة)[١] أو (سجل القاعدة)، إلا أنه من الواضح أن (القاعدة) كنوع من التنظيم لظاهرة الأفغان العرب برزت في الفترة ما بين مغادرة القوات السوفياتية لأفغانستان ودخول قوات المجاهدين إلى (كابول) (١٩٨٨-١٩٩٢) [٢]. وإلى جانب شبكة المعسكرات والبيوت الآمنة أنشأ (ابن لادن) شبكة من المؤسسات المالية والتجارية والاستثمارية لدعم التنظيم وهي الشبكة التي تنتشر في كثير من بلاد العالم وتحت مسميات مختلفة والتي أطلق عليها تقرير لجنة التحقيق في أحداث ١١/أيلول المنبثقة عن الكونغرس الأمريكي اسم (السلسلة الذهبية) [٣]، إلى جانب تأسيس قاعدة (لوجستية إعلامية) خلفية في (لندن) تضم عدة منظمات إسلامية علنية مثل (منظمة أنصار الشريعة) بزعامة (أبي حمزة المصري) و (أبي قتادة الفلسطيني) و(حركة النصيحة والإصلاح) بقيادة (خالد الفواز) [٤].

وبعد حالة (الضبابية) التي أحاطت بتحركات ونشاطات (أسامة بن لادن) عقب انتهاء الجهاد الأفغاني وعودته إلى السعودية في بداية التسعينيات ثم انتقاله إلى السودان في الفترة من (١٩٩١-١٩٩٦) ليعود إلى أفغانستان من جديد، فإن هنالك عدة محطات مهمة شكلت منعطفات رئيسية في مسيرة (تنظيم القاعدة) وهي:

أولاً: حرب الخليج الثانية /١٩٩١:

حيث أدى قدوم القوات الأمريكية إلى المملكة العربية السعودية، ومنطقة الخليج عموماً، إلى استفزاز تيار أسامة بن لادن السلفي الجهادي، حيث أعلن (إبن لادن) الجهاد ضد الولايات المتحدة

---

(١) جربوعة وديشوم، أسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) تقرير لجنة التحقيق في أحداث (١١) أيلول المنبثقة عن الكونغرس الأمريكي، في الدستور، عمان، ع١٣٣٣٥، ١٣ أيلول، ٢٠٠٤، ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٤) أسعد ، مقاتل من مكة، مرجع سابق، ص١٦٢-١٦٩.

متهماً إياها باحتلال بلاده عبر تمركز قواتها في السعودية، ووعد بتحرير الشرق الأوسط برمته من أي نفوذ أمريكي[1]، وهو الأمر الذي أدى إلى تصادم هذا التيار مع النظام السياسي السعودي، مما أدى إلى خروج (إبن لادن) من السعودية إلى أفغانستان – بعد تجريده من جنسيته السعودية – ثم إلى السودان، لتظهر استراتيجيته الجديدة والمتمثلة في ضرب المصالح الأمريكية في كل مكان لتطغى على خطابه السياسي تحت شعار (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب).

وقد شكلت حرب الخليج الثانية نقطة الافتراق بين تنظيم القاعدة والنظام السياسي السعودي.

ثانياً: وصول (طالبان) إلى السلطة في (أفغانستان)/١٩٩٦:

حيث أدى وصول هذه الحركة التي ارتبط (إبن لادن) معها بعلاقة جيدة إلى السلطة في (كابول) إلى نشوء نوع من التحالف بين تنظيم القاعدة والحركة، لا سيّما بعد ترك إبن لادن للسودان وعودته إلى أفغانستان، بحيث تقدم الحركة الدعم والحماية لابن لادن وتنظيمه. وقد كانت هذه المرحلة حاسمة بالنسبة للقاعدة إذ أنها وفرت لها مأوى وبنية تحتية مكنتها من الاستقرار والتخطيط والتنظيم وبناء هياكلها وشبكاتها.

ثالثاً: التحالف بين (القاعدة) و(تنظيم الجهاد) /١٩٩٨:

حيث تحالف (تنظيم القاعدة) بزعامة (إبن لادن) مع (تنظيم الجهاد) المصري بزعامة (أيمن الظواهري) تحت مسمى (الجبهة العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين) في العام (١٩٩٨) [2] ، وقد مثل هذا التحالف نقلة نوعية في مسار (تنظيم القاعدة) الفكري والتنظيمي.

حيث يرى (منتصر الزيات) / محامي الجماعات الإسلامية في مصر أن "العلاقة بين أسامة بن لادن والظواهري أشبه بعلاقة الجسد بالعقل" .. ويفسر ذلك بالقول أن "أيمن الظواهري عقل بن لادن الذي يحركه ويحدد أفعاله"، ويقول (الزيات) أن "الدور الذي كان يؤديه بن لادن للجهاد الأفغاني قبل أن يلتقي بالظواهري لم يختلف عن الدور الذي نهضت به الأنظمة والجماعات العربية التي ساندت المجاهدين مادياً ومعنوياً وذلك خلال الفترة (١٩٧٩ –١٩٨٦)، حيث اقتصر دور أسامة بن لادن على تمويل الطعام والشراب والسلاح ومواقع التدريب"، ويرى (الزيات) أن "التحولات

---

(١) قبيسي، محمد و الدرويش، عدنان، (٢٠٠٢). بن لادن على ضفاف بحر قزوين. (ط١)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص١٨.

(٢) الزيات، أيمن الظواهري.. كما عرفته، مرجع سابق، ص١٤-١٦.

الفكرية لم تظهر لدى بن لادن إلا بعد أن تعرف على الظواهري والتقاه للمرة الأولى في (بيشاور) في العام (١٩٨٦) حيث تحول من مجرد (سلفي) إلى (أصولي يعتنق فكر الجهاد)" [١].

ويمكن ملاحظة أن التجربة الفكرية والتنظيمية الطويلة لأيمن الظواهري وتنظيم الجهاد قد تركت بصماتها الواضحة على (تنظيم القاعدة) ، فعلى الصعيد الفكري أصبح خطاب (القاعدة) أكثر تأصيلاً وعمقاً وتسييساً، وتحول (الظواهري) إلى (منظّر) و(فيلسوف) للتحالف الجديد، وأما من الناحية التنظيمية فقد تم نقل التجربة العسكرية والتنظيمية لتنظيم (الجهاد) إلى (القاعدة) وهو الأمر الذي أدى إلى بروز ما عرف بـــ (الجناح المصري) باعتباره الجناح الأكثر سيطرة وراديكالية داخل (القاعدة)، بل ويمكن ملاحظة أن جميع القادة العسكريين للقاعدة كانوا ينتمون لتنظيم (الجهاد) المصري بدءاً من (أبي عبيدة البنشيري) (الذي مات غرقاً في بحيرة فكتوريا في كينيا في العام ١٩٩٦) [٢] مروراً بـــ (أبي حفص المصري) (الذي قتل في أفغانستان في العام ٢٠٠١) [٣] وليس انتهاء بـــ (سيف العدل) والذي يدور الحديث – إعلامياً واستخبارياً – عن كونه القائد العسكري المفترض للقاعدة في الوقت الحاضر (٢٠٠٥).

أما من ناحية (الأهداف)، فقد شكّل هذا التحالف انقلاباً فكرياً واستراتيجياً لدى (تنظيم الجهاد) بزعامة (أيمن الظواهري) والذي قامت استراتيجيته على أولوية قتال (العدو القريب) / النظام السياسي المصري على قتال (العدو البعيد) / الولايات المتحدة أو إسرائيل[٤].

وكان التطبيق العملي الأول لهذا التحالف وهذه الاستراتيجيا القتالية الجديدة في نفس العام (١٩٩٨) بحادثتي تفجير السفارتين الأمريكيتين في (نيروبي) و (دار السلام).

رابعاً: أحداث (١١) أيلول (٢٠٠١) في الولايات المتحدة الأمريكية:

لقد شكلت الهجمات التي شنها تنظيم القاعدة على الولايات المتحدة الأمريكية في العام (٢٠٠١) نقطة تحول هامة واستراتيجية في مسار التنظيم، بل ونقطة انعطاف في التاريخ السياسي المعاصر، إذ أنه وفي خضم حالة (النشوة) الأمريكية بانهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار (برلين)، وحالات (التنظير) التي ظهرت في أعقاب هذا (الانتصار الأمريكي)، والتي مثلتها كتابات

---

(١) أسعد، مقاتل من مكة، مرجع سابق، ص٢٤٦-٢٤٨.

(٢) أسعد، مقاتل من مكة، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٣) الديار، عمان، ع٣٩٠، ١١تموز، ٢٠٠٥، ص٧.

(٤) الزيات، أيمن الظواهري.. كما عرفته، مرجع سابق، ص١٥.

(نهاية التاريخ) لــ (فوكوياما) [١] و(صدام الحضارات) لــ (هنتنغتون) [٢]، والمقولات التي واكبت حملة التبشير بــ (العولمة) كاسم حركي لــ (الأمركة)[٣] والحديث عن(انتصار التكنولوجيا على الأيديولوجيا) و (انتصار الجغرافيا على التاريخ) و (انتصار الاقتصاد على السياسة) و(الشركات متعددة الجنسيات كبديل عن الصواريخ عابرة القارات) كشعارات لهذا العصر الأمريكي الجديد .. حيث جاءت هجمات (نيويورك) و(واشنطن) في (١١) أيلول من العام (٢٠٠١) لتضرب كل هذه الأدبيات و(المسلمات): فالتاريخ (لم ينته بعد) وما زالت هنالك (جيوب مقاومة) ضد الهيمنة الأمريكية، و(الأمريكي) الذي بشّر (فوكوياما) بأنه سينشغل (بزراعة الأناناس على سطح القمر) باعتباره (الإنسان الأخير)[٤] لم يعد آمناً في شوارعه ومدنه الرئيسية، و(الأيديولوجيا) ما زالت (حية) وقادرة على تطويع (التكنولوجيا) واستخدامها في تحقيق أهدافها (فمقاتلو القاعدة المؤدلجون استخدموا التكنولوجيا الأمريكية ممثلة بالطائرات العملاقة في ضرب أهدافهم)، وقابل (الإسلاميون المقاتلون) العولمة الأمريكية بعولمة (مضادة) عبر شبكاتهم وخلاياهم العابرة للحدود، ولم تستطع (الإدارة الأمريكية) أن تخاطب (الإيديولوجيا) التي هاجمتها الا بخطاب (أيديولوجي) مقابل، فحديث (إبن لادن) عن معسكري (الإيمان) و(الكفر) واجهه (بوش/الابن) بحديث عن محوري (الشر) و(الخير)، وحديث (إبن لادن) عن (الجهاد المقدس) قابله (بوش) بحديث عن (الحرب الصليبية)، ليتحول الصراع إلى صراع بين (أيديولوجيتين) و(يمينين دينيين) رغم كل التنظير عن (موت الأيديولوجيات) و(عصر ما بعد الدين)!!.

ولتتولى (الولايات المتحدة) الرد على هذا (العنف) الإسلامي الذي جرح كبرياءها (الامبراطوري)، بعنف (مضاد) تمثل في احتلال (أفغانستان) ثم احتلال (العراق)، وإعلان حرب (عالمية) ضد (الإرهاب)، لتبدأ حلقة مفرغة من العنف والعنف المضاد، وليتحول (الإرهاب الدولي)، كإسم مستعار للعنف السياسي الإسلامي، إلى لاعب جديد في النظام الدولي، وليتحول (الخطر الإسلامي الأخضر) إلى بديل عن (الخطر الشيوعي الأحمر)!! ولتتحول (القاعدة) من (تنظيم) بالمعنى (اللينيني)، إلى (فكرة) أو (أيديولوجيا) أو (عقيدة)، حيث تحولت – بعد ضرب

(١) أنظر: فوكوياما، فرانسيس، (١٩٩٣). نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة فؤاد شاهين، بيروت: مركز الإنماء القومي.

(٢) أنظر :هنتنغتون، صموئيل، (١٩٩٩). صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك أبو شهيوة، بنغازي: الدار الجماهيرية.

(٣) أنظر: فريدمان، توماس، (٢٠٠٠). اللكزس وشجرة الزيتون، ترجمة ليلى زيدان، القاهرة: الدار الدولية.

(٤) أنظر :فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق.

بنيتها التحتية في أفغانستان وملاحقتها عبر العالم- إلى تنظيم (هلامي فضفاض) أو (عنوان عام) يضم تحته تنظيمات مناطقية مستقلة وحرة الحركة ولامركزية (تنظيم القاعدة في أوروبا، تنظيم القاعدة في بلاد الحرمين، تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، تنظيم القاعدة في بلاد الشام ...الخ) إلى جانب خلايا (كامنة) أو (نائمة) منتشرة في مختلف أنحاء العالم وتقوم بتوجيه ضربات مباغتة وسريعة (تفجيرات اسطنبول/٢٠٠٣، تفجيرات مدريد/٢٠٠٤، تفجيرات لندن/٢٠٠٥)، وليدخل التنظيم في طور جديد من العنف السياسي، للرد على العنف المقابل الموجه له، ولتنتقل معاركه إلى شوارع (الرياض) و (مكة) و (الدوحة) و (الكويت) و (بغداد) و (عمان) فضلاً عن شوارع (لندن) و(مدريد) و (نيويورك). وإذا كان (التنظيم) قد خسر (أفغانستان) بفعل (الاحتلال الأمريكي) – كقاعدة لوجستيه له – فقد ربح (العراق) – بفعل الاحتلال الأمريكي نفسه – كساحة جديدة، مما يقود الباحث إلى توقع أن يتحول (العراق) إلى (أفغانستان جديدة)، وهو ما يحدث بالفعل، وأنه إن كانت (التجربة الأفغانية) قد أنتجت ظاهرة (العائدين من أفغانستان) التي أطلقت موجة العنف السياسي الإسلامي في فترة التسعينيات، فإن (التجربة العراقية) مرشحة لإنتاج ظاهرة (العائدين من العراق) التي يتنبأ الباحث بأنها ستطلق موجة جديدة من العنف السياسي الإسلاموي ضد النظم السياسية الحاكمة، وجيلاً جديداً – ربما أكثر عنفاً – من الإسلاميين المقاتلين !!، كما أن تحول (القاعدة) من (تنظيم) إلى (فكرة) يجعل الباحث يتنبأ ببروز ظاهرة جديدة يمكن تسميتها بـــ (اللادنية) (Ladinism) كمزيج فكري بين (الوهابية) و(القطبية) يشكل إطاراً أيديولوجياً ومرجعياً لحركات العنف السياسي الإسلامية المعاصرة، وهو الأمر الذي نشهد إرهاصاته ومؤشراته منذ الآن.

الباب الخامس

الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة

بين العنف المشروع والعنف غير المشروع

(جدلية المقاومة والإرهاب)

"وقع أحد القراصنة في أسر الاسكندر الكبير، الذي سأله: كيف تجرؤ على إزعاج البحر؟ كيف تجرؤ على إزعاج العالم بأسره أيها اللص؟ ... فأجاب القرصان: (لأنني أفعل ذلك بسفينة صغيرة فحسب، أدعى "لصاً"، وأنت، الذي يفعل ذلك بأسطول ضخم، تدعى "امبراطوراً) [١]".

نعوم تشومسكي

(قراصنة وأباطرة، الإرهاب الدولي في العالم الحقيقي)

(١) عماد، عبد الغني، (٢٠٠٢). المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير. المستقبل العربي، (ع٢٧٥)، ص٢٤.

أولاً: مدخل:

لعل من أهم القضايا والإشكاليات التي تواجه الباحث في دراسة العنف السياسي وحركاته، تتمثل في رسم خط فاصل وواضح بين العنف السياسي المشروع (كمقاومة ضد الاحتلال أو ككفاح أو نضال سياسي ضد النظم الدكتاتورية) وبين العنف السياسي غير المشروع (كإرهاب).

ولعل هذا الأمر يكتسب أهمية خاصة في هذه الفترة التي أعقبت أحداث (١١) أيلول (٢٠٠١) وذلك بسبب الخلط – المقصود والممنهج – بين (المقاومة) و (الإرهاب) في دراسة وتوصيف سلوك الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، فالمقاومة (الفلسطينية) ضد الاحتلال الإسرائيلي باتت (إرهاباً) تدرج تنظيماته – لا سيّما الإسلامية – على قوائم (الإرهاب) الدولية، والمقاومة (العراقية) ضد الاحتلال الأمريكي باتت (إرهاباً) كذلك!! في عملية مقصودة لخلط الأوراق والمفاهيم.

ومن هنا تبرز أهمية (تأصيل المفاهيم) و(رسم الحدود) بين (الإرهاب) و(المقاومة)، بين (حق القوة) و (قوة الحق). وهو ما يحاول هذا الباب المساهمة فيه.

ثانياً: تأصيل المفاهيم / (حق تقرير المصير)، (مقاومة الاحتلال)، (الإرهاب)

يرى (عبد الغني عماد) / الأستاذ في الجامعة اللبنانية أنه قبل الإجابة عن التساؤل الذي مفاده (متى يصبح العنف السياسي شرعياً؟)، فإنه ينبغي "التفرقة بين مفهوم (الشرعية)/ (Legitimacy) .. ومفهوم (المشروعية) / (Legality).. فالشرعية فكرة أو معتقد تتعلق بأساس السلطة وكيفية ممارستها، وبالتالي فهي مفهوم مصدره الدين أوالكاريزما أو التقاليد، بينما المشروعية مصدرها القانون الوضعي.. وفي ضوء الاعتبارات السابقة تبدو صعوبة الحسم في موضوع شرعية أو مشروعية العنف السياسي بخاصة في تحوله إلى (إرهاب)، لأن هذه المفاهيم نسبية وتخضع لاعتبارات قانونية وأيديولوجية وقيمية متشابكة. ومع ذلك فثمة ضوابط رسمتها خطوط عامة لقرارات صادرة عن الأمم المتحدة وبعض المنظمات الدولية الكبرى، يمكنها أن تحدد

إطاراً للشرعية الدولية فيما يتعلق بالعنف السياسي والإرهاب وتمييزه عن حق المقاومة وتقرير المصير"[١].

ونظراً للترابط الواضح بين (المقاومة) و (حق تقرير المصير) فإن (عبد الغني عماد) في دراسته القيّمة حول (المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي) يفرد بنداً حول المنطلقات السياسية والقانونية لحق (تقرير المصير) باعتباره قد تكرس في القانون الدولي بعد أن مر بمخاض عسير، وخضع لتأويلات شتى أخذت تتعمق وتتطور شكلاً ومضموناً على مستوى السياسة الدولية والقانون الدولي[٢].

فقد عرفت المجتمعات الإنسانية منذ وقت طويل القتال والغزو، وكانت (القوة) هي العامل الأساسي الذي يحدد حدود الامبراطوريات والممالك، وكأنه من الطبيعي أن يسيطر القوي على الضعيف، وأن يكون الحق للقوة، وفي المقابل يمارس الضعفاء أو المعتدى عليهم حق الدفاع عن النفس وعما يملكون بأقل الوسائل الممكنة. وقد سمحت بذلك، بل حضت عليه معظم الشرائع السماوية التي تصدت لمعالجة العلاقات بين المجتمعات والأفراد، بما ينظم هذه العلاقات ويجنبها ويلات القتال والحروب[٣].

وفي تتبعه لتطور مسار (حق تقرير المصير) باعتباره (الإطار القانوني) لحق (المقاومة) فإن (عبد الغني عماد) يرى أن (الثورة الفرنسية) كانت أول من أشار في القرن الثامن عشر إلى مضمون هذا الحق عندما أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية في العام (١٧٩٢) إعلاناً يتضمن مساندتها لكافة الشعوب التي تطالب بالحرية حيث استندت الثورة الفرنسية إلى الأفكار التحررية التي طرحها عدد من فلاسفة عصر النهضة الأوروبية مثل : (جان جاك روسو)، (جون لوك)، (مونتسكيو) وغيرهم، حيث دفعت الثورة الفرنسية، على الصعيد النظري، بفكرة حق تقرير المصير كمبدأ أساسي، وهو ما ساهم فيما بعد في إيقاظ القوميات الأوروبية التي أخذت تطالب بحقوقها. ثم ليتكرس هذا الحق بنهاية الحرب العالمية الأولى مع إعلان (مبادىء ويلسون)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تضمنت مبدأ حق تقرير المصير. ثم لتصدر الثورة البلشفية الروسية في العام (١٩١٧) ما عرف بـــ (إعلان السلام) الذي يقر بحق تقرير المصير لشعوب الامبراطورية

---

(١) عماد، المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥-٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦.

الروسية، والذي تم فيما بعد تعميمه ليشمل كل حركات التحرير في المستعمرات على لسان (لينين) في العام (١٩٢٠). إلا أنه ومع التناقض الذي حصل بين (الممارسة) و(التنظير) لهذا الحق من قبل القوى الكبرى فإنه تحول إلى مجرد شعار (ديماغوجي) ترفعه تلك القوى لأسباب تكتيكية تبعاً لمصالحها، وبحيث تحول هذا المفهوم إلى كلمات فضفاضة يمكن التغاضي عن دلالاتها حين لا تتحقق مصالح الدول الكبرى. ثم ليتأكد هذا الحق، على الصعيد القانوني، في ميثاق (الأمم المتحدة) في العام (١٩٤٥) بشكل واضح في مادتيه (الأولى) و(الخامسة والخمسين) ، وفي (ميثاق باندونغ) المؤسس لحركة (عدم الانحياز) في العام (١٩٥٥) ، ثم قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (١٥١٤) في العام (١٩٦٠) ورقم (٢٦٢٥) في العام (١٩٧٠) [١].

ورغم كل ذلك، فما زال هنالك خلاف حول تفسير هذه النصوص المتعلقة بحق تقرير المصير، وهل أن هذا الحق هو مجرد (مبدأ/ Principle) أم أنه (حق/ Droit) يتخذ الطابع القانوني[٢].

أما فيما يتعلق بـــ (مقاومة الاحتلال) أو (مقاومة العدوان) فإن (المقاومة) المشروعة مرتبطة بوقوع (العدوان) الذي "يجمع الفقهاء على أنه أشد خطراً من الإرهاب"[٣]، وقد حددت الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام (١٩٧٤) تعريفاً للعدوان بأنه "استخدام القوة المسلحة من جانب دولة ضد سلامة ووحدة الأراضي الإقليمية أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى، أو بأي طريقة لا تتمشى مع ميثاق الأمم المتحدة"[٤].

كما شهدت الأمم المتحدة محاولات متعددة لوضع تحديدات لظواهر العنف السياسي، والتمييز بين المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب، حيث جاء أول قرار للجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن معالجة الإرهاب (القرار رقم ٣٠٣٤ للعام ١٩٧٢) مؤكداً لقانونية النضال من أجل التحرر الوطني والتمييز بين هذا النضال ومشكلة الإرهاب الدولي وتأكيد حق تقرير المصير للشعوب وشرعية نضال الحركات التحررية. ولقد مثل هذا القرار نقلة نوعية في موقف الشرعية الدولية التي كرست بلا مواربة، حق المقاومة وتقرير المصير والاستقلال لجميع الشعوب الواقعة تحت الاستعمار وأنظمة التمييز العنصري وأنواع السيطرة الأجنبية الأخرى، بل واعتبرت أن (إنكار حق الشعوب

---

(١) عماد ، المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير مرجع سابق، ص٢٦-٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٩.

الشرعي في تقرير المصير والاستقلال) عمل (إرهابي) بحد ذاته. ثم لتعيد الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم (٣٢٤٦) للعام (١٩٧٤) تأكيد شرعية كفاح الشعوب في سبيل التحرر من السيطرة الاستعمارية والأجنبية والقهر الأجنبي بكافة الوسائل المتاحة بما في ذلك الكفاح المسلح. وفي مؤتمر تطوير القانون الإنساني المنعقد في (جنيف) في العام (١٩٧٦)، تم إقرار بروتوكولين يعتبران أن حروب التحرير هي حروب دولية، وأنها حروب مشروعة وعادلة، وأن حركات التحرر الوطني هي كيانات محاربة ذات صفة دولية، وهي بمثابة الدول التي لا تزال في طور التكوين. كما عرّف القانون الدولي الاحتلال بأنه مرحلة من مراحل الحرب تلي مرحلة الغزو مباشرة وتسبق مرحلة استئناف القتال للمرة الثانية ضد قوات الاحتلال المعتدية، فهو بالتالي جريمة عدوان وعمل غير مشروع[١].

وانطلاقاً من هذا الحق في مقاومة الاحتلال وحق تقرير المصير ورد العدوان، انطلقت تجارب المقاومة الشعبية ضد الاحتلال وضد النظم الديكتاتورية فكانت (الثورة الفرنسية) و(الثورة الأمريكية) و(المقاومة ضد الاحتلال النازي في أوروبا)، وتحولت هذه التجارب إلى (مصدر إلهام) لكل حركات المقاومة والتحرر، وتحول قادتها من الجنرال (جورج واشنطن) إلى الجنرال (ديغول) إلى أبطال لدى شعوبهم، وهو الأمر الذي يثير تساؤلاً مهماً حول المعيار الذي يتم اعتماده حينما يتم وصف حركات مقاومة الاحتلال في (فلسطين) و (العراق) بأنها (إرهاب) ويتم وضعها على (قوائم الإرهاب) الدولية ومصادرة أموالها وتحويل قادتها إلى (مطلوبين) و(خارجين عن القانون) واستهدافهم بالتصفية والاعتقال!!

ولعل (الوثيقة) الصادرة عن مجموعة منتخبة من المفكرين والمثقفين العرب حول (مفهوم الإرهاب والمقاومة) من وجهة نظر عربية إسلامية في (تموز/٢٠٠٣)، تعتبر واحدة من (مرجعيات قياس السلوك السياسي والمقاوم العربي والإسلامي) كما وصفها القائمون عليها[٢]، ومساهمة في تحديد الخط الفاصل بين المفهومين.

وترى هذه الوثيقة في مقدمتها أن "الإرهاب بمفهومه العام، (الاستخدام غير المشروع للعنف)، ظاهرة قديمة جديدة، لكن الأضواء سلطت عليه في السنوات الأخيرة، في ظل الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النظام الدولي، وفي ظل الانتقائية في تطبيق قواعد القانون الدولي والشرعية

---

(١) عماد، المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير، مرجع سابق، ص٢٩-٣١.

(٢) مركز دراسات الشرق الأوسط، (٢٠٠٣). مفهوم الإرهاب والمقاومة (رؤية عربية – إسلامية)، عمان، الأردن، ص٨.

الدولية وتوظيفها سياسياً، مما تسبب بزيادة أعمال العنف في مناطق مختلفة من العالم.. ورغم الاتفاق الدولي على مفهوم الكفاح المشروع للدول والشعوب، فإن المجتمع الدولي لم يتمكن من الاتفاق على تعريف واحد ومحدد لمفهوم الإرهاب، نظراً لاختلاف المعايير بين الدول، وتباين الرؤى حولها، فمصطلح العنف واستخدام القوة مفهوم نسبي الدلالة له وظيفته واستخداماته المحددة، وظروفه وبيئته، وهو ليس مجرد لفظ يعد بذاته مستحسناً أو مستقبحاً"[١].

كما ترى أن "النصوص والأعراف الدولية والإنسانية وأحكام الشريعة الإسلامية تؤكد التباين بين المقاومة والجهاد من جهة، والإرهاب من جهة ثانية، وذلك في مختلف الجوانب القانونية والسياسية والاجتماعية، وبالوسائل التي تستخدم في الحالين والأهداف المرجوة"[٢]، كما ترى هذه الوثيقة أن "الأمم المتحدة قد قدمت فهماً معيارياً وموضوعياً برد الظاهرة إلى دوافعها وأسبابها، وقد ميزت بين الإرهاب بوصفه جريمة دولية، وبين الكفاح المسلح بوصفه نشاطاً من أنشطة حركات التحرر الوطني المشروعة، وهو بلا شك اختلاف جوهري في الطبيعة والمقاصد"[٣].

كما يعتقد الموقعون على هذه الوثيقة (وهم ٩٦ شخصية عربية من أكثر من أربع عشرة دولة) أنه إزاء هذه الجهود الدولية لتحديد مفهوم الإرهاب وتمييزه عن المقاومة المشروعة، فإن الولايات المتحدة غير متعاونة لإنجاح هذه الجهود، وذلك "بسعيها إلى تغييب المعايير وإحلال الانتقائية محلها، لكي تتفرد بعد ذلك في تصنيف أعمال العنف وفق ما تشاء، وقد تصاعد اتجاه توسيع مفهوم الإرهاب لديها ليشمل أعمال المقاومة والجهاد والكفاح المسلح المشروعة، ولا سيّما بعد توقيع اتفاقية (أوسلو) عام (١٩٩٣)، وإثر انعقاد مؤتمر (شرم الشيخ) عام (١٩٩٦)، وضغط (أمريكا) بهدف إدانة أعمال المقاومة المسلحة الفلسطينية تحت اسم (الإرهاب) [٤]. كما أشارت الوثيقة إلى أحداث (١١ أيلول ٢٠٠١) في الولايات المتحدة ودورها في تعزيز هذه النزعة الأمريكية ودور اللوبي الصهيوني بنفوذه العالمي السياسي والاقتصادي في استغلال هذه الحادثة لتشجيع التطرف اليميني في الإدارة الأمريكية، وتحريض العالم الغربي ضد كل ما هو عربي وإسلامي.

---

(١) مركز دراسات الشرق الأوسط، مفهوم الإرهاب والمقاومة، مرجع سابق، ص١١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣.

(٤) المصدر نفسه ، ص١٥-١٦.

وتعرّف هذه الوثيقة في متنها (الإرهاب) بأنه "استخدام غير مشروع للعنف أو تهديد باستخدامه ببواعث غير مشروعة، يهدف أساساً إلى بث الرعب بين الناس، ويعرض حياة الأبرياء للخطر، سواء أقامت به دولة أم مجموعة أم فرد، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعة، وهو بذلك يختلف كلياً عن حالات اللجوء إلى القوة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة، وهو بهذا انتهاك للقواعد الأساسية للسلوك الإنساني، ومناف للشرائع السماوية والشرعية الدولية لما فيه من تجاوز على حقوق الإنسان"[١].

في حين تعرّف (الجهاد) بأنه "بذل الوسع والطاقة في القتال في سبيل الله بالنفس والمال واللسان بهدف نصرة الإسلام والمسلمين، أي قتال من قاتل المسلمين وأخرجهم من ديارهم، أو القتال لأجل ردع المعتدين ودفع عدوان واقع، أو لإخراج المعتدين من أرض المسلمين، أو القتال دفاعاً عن النفس والمال والعرض، حيث يعد كل ذلك جهاداً في سبيل الله، وبذلك فإن مقاومة الاحتلال الأجنبي ودفع ظلمه وعدوانه عن الأنفس والممتلكات والأعراض يعد جهاداً.. وقد حرّمت الشريعة الإسلامية العدوان في الجهاد مثل قتل من لا يجوز قتله من النساء والأطفال وكبار السن ورجال الدين المنقطعين للعبادة، وسائر المدنيين غير المقاتلين ممن لا يخدمون تحت السلاح لدى المعتدين، كما حرمت تجاوز الحد المشروع في القتل، أو القتال لأجل الفساد في الأرض، أو نهب خيرات الشعوب، أو تخريب زروعها وثمارها وأشجارها"[٢].

أما (المقاومة) فهي من وجهة نظر موقعي الوثيقة "استخدام مشروع لكل الوسائل بما فيها القوة المسلحة لدرء العدوان، وإزالة الاحتلال والاستعمار وتحقيق الاستقلال، ورفع الظلم المسنود بالقوة المسلحة، بوصفها أهدافاً سياسية مشروعة، وهو ما يتفق مع القانون الدولي وتؤيده الشريعة الإسلامية"[٣].

وأوصت هذه الوثيقة بالسعي لوضع مفهوم متفق عليه للإرهاب، وتمييزه عن المقاومة المشروعة، وتمكين الشعوب الواقعة تحت الاحتلال أو الاستعمار من تحقيق استقلالها ونيل حقها في تقرير المصير، حتى لا يكون ذلك ذريعة لأعمال عنف يختلف في تسميتها بالإرهاب أو المقاومة المشروعة، وتفعيل التعاون الدولي المنظم على أساس العدل والمساواة ورعاية المصالح المشتركة

---

(١) مركز دراسات الشرق الأوسط، مفهوم الإرهاب والمقاومة، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩-٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢.

دون هيمنة أو انتقائية، ومواجهة (إرهاب الدولة) والحد من تفاقمه بالعمل على بلورة موقف دولي موحد ضد الدول التي تمارسه وبخاصة (إسرائيل) والعمل على عزل هذه الدول حتى تتوقف عن ممارسة الإرهاب ورعايته، وتوسيع دوائر الحوار الثقافي والحضاري بين العالم العربي والإسلامي من جهة، والعالم الغربي من جهة أخرى، لتقليل الحاجة إلى اللجوء إلى القوة والعنف في أي خلافات بين الجانبين.

وضمن هذا السياق يمكن الإشارة إلى المؤتمر الذي عقدته كلية الآداب والفنون في جامعة (فيلادلفيا) الأردنية تحت عنوان (ثقافة المقاومة) في الفترة (٢٥-٢٨/نيسان/٢٠٠٥) والذي شارك فيه نخبة من مفكري ومثقفي وعلماء الأمة في محاولة لتأصيل مفهوم (المقاومة) وعزله عن مفهوم (الإرهاب) ، وتقديم رؤية لــ (ثقافة المقاومة)[١]، ورسم الخط الفاصل بين (أيديولوجيا القتل) و(فلسفة المقاومة)[٢]، و(ثقافة التغيير) في مواجهة (ثقافة التبرير)[٣]، وتحديد (الإطار الفكري والنظري) للمقاومة، وتقديم (مفاهيم عربية مخصّبة) لثقافة المقاومة[٤]، والتنظير للمقاومة باعتبارها (قوة الضعفاء) [٥]، وقراءة في (خطاب الإرهاب)، و(الجدل حول التوصيف والهدف) بين المقاومة والإرهاب[٦]. كما أكدت (رسالة عمان) التي أعلنت في (عمان) في (٩/تشرين ثاني/٢٠٠٤) على أن الإسلام "أعطى للحياة منزلتها السامية، فلا قتال لغير المقاتلين، ولا اعتداء على المدنيين المسالمين وممتلكاتهم، أطفالاً في أحضان أمهاتهم وتلاميذ على مقاعد الدراسة وشيوخاً ونساء، فالاعتداء على حياة إنسان بالقتل أو الإيذاء أو التهديد اعتداء على حق الحياة في كل إنسان.." [٧]، كما أنها ربطت بين (القتال) و(العدوان) حيث أشارت إلى أن "الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي (السلم)، فلا قتال حيث لا عدوان"[٨] ، كما أن (الرسالة) استنكرت "دينياً وأخلاقياً،المفهوم المعاصر للإرهاب والذي يراد به الممارسات الخاطئة أياً كان مصدرها وشكلها، والمتمثلة في التعدي على الحياة الإنسانية بصورة باغية متجاوزة لأحكام الله، تروع الآمنين وتعتدي على المدنيين

(١) حنفي، حسن، (٢٠٠٥). ثقافة المقاومة، مؤتمر فيلادلفيا الدولي العاشر (المؤتمر العلمي لكلية الآداب والفنون)، جامعة فيلادلفيا، عمان، ٢٥-٢٨ نيسان، ٢٠٠٥، ورقة عمل.

(٢) برقاوي، أحمد، (٢٠٠٥). بين أيديولوجيا القتل وفلسفة المقاومة، المصدر نفسه، ورقة عمل.

(٣) ضاهر، مسعود، (٢٠٠٥). ثقافة التغيير في مواجهة ثقافة التبرير،المصدر نفسه، ورقة عمل.

(٤) الحارثي، محمد، (٢٠٠٥). ثقافة المقاومة / مفاهيم عربية مخصبة، المصدر نفسه، ورقة عمل.

(٥) العمد، سلوى، (٢٠٠٥). قوة الضعفاء : الذات والهوية، المصدر نفسه، ورقة عمل.

(٦) أبراش، إبراهيم، (٢٠٠٥). المقاومة والإرهاب (جدل حول التوصيف والهدف)، المصدر نفسه، ورقة عمل..

(٧) رسالة عمان، عمان، ٩ تشرين الثاني، ٢٠٠٤، ص٤.

(٨) المصدر نفسه، ص٥.

المسالمين"[١]، وترى (رسالة عمان) أن "مقاومة الظلم وإقرار العدل تكون مشروعة بوسائل مشروعة"[٢]، فالرسالة لا تلغي (المقاومة) كحق ووسيلة لإقرار العدل لكنها تربط هذا الهدف بمشروعية الوسائل، كما أنها تميز بين (المقاومة) بهذا التوصيف وبين (الإرهاب).

وفي ذات الإطار، يرى الدكتور (محمد عياش الكبيسي)/ ممثل هيئة علماء المسلمين العراقية في الخارج، في دراسته التأصيلية لـــ (فقه المقاومة) والتي أصدرها في أعقاب الاحتلال الأمريكي للعراق، أن المصطلحات تلعب "دوراً مهماً في الحرب الإعلامية، ولأن الاحتلال هو الذي يملك عادة أدوات التفوق الإعلامي، فإنه يعتمد سياسة التلاعب الاصطلاحي الذي يساهم في تغييب الحقيقة وخلق مساحة من الغموض تمكنه من تمرير ما يهدف إليه"[٣]. وهو يقدم في دراسته هذه ما أسماه (نماذج تحليلية قد تساهم في تشكيل ثقافة عامة كافية لتحصين الذات وتمييز المواقع والمواقف)، فالدكتور (الكبيسي) يرى أن (الإرهاب) كلمة غير قانونية ما لم يحدد معناها بدقة قابلة للقياس والتطبيق، وأن هنالك فرقاً كبيراً بين (الانتحار) و(الاستشهاد) كصورة من صور الفدائية والتضحية، وهو يميز بين المدني (المقاتل) أو (صانع قرار العدوان) أو (المخطط له) أو (الجاسوس) أو (الخبير) أو (الممول) للعدوان وبين المدني (العادي)، ويتحدث عن المقاومة (العسكرية) و(السلمية) [٤]، في محاولة لتأصيل وتأطير المقاومة العراقية ضد المحتل والرد على الحملات الإعلامية والسياسية التي تصفها بالإرهاب.

وإلى جانب (المقاومة العراقية) ضد الاحتلال الأمريكي، تمثل تجربة حركة المقاومة الإسلامية (حماس) – كحركة إسلامية معاصرة – في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي نموذجاً للسلوك السياسي الإسلامي المعاصر، كما أنها تمثل تجربة عملية على (المقاومة المشروعة) أو (العنف السياسي المشروع) من وجهة نظر أيديولوجية إسلامية.

حيث ترى الدراسة القيّمة التي أعدها مركز دراسات الشرق الأوسط، وبمشاركة عدد من المفكرين والباحثين،حول الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) أن "فهم فلسفة الأهداف لدى الحركة يستدعي التنبه إلى أن هذه الحركة فضلاً عن كونها حركة تحرر وطني، فهي حركة إسلامية تتعاطى شؤون الحياة في جميع جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي

(١) رسالة عمان، عمان، ٩ تشرين الثاني، ٢٠٠٤، ص٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٦.

(٣) الكبيسي، محمد عياش، المقاومة والاحتلال وحرب المصطلحات، السبيل،عمان، ع٥٨٥، ٤ نيسان، ٢٠٠٥، ص١١.

(٤) المصدر نفسه، ص١١.

تشتق برامجها من بوتقة الأيديولوجيا مع قدر عال من البراغماتية والمرونة، التي تظل منجذبة بشكل أو بآخر إلى الثوابت.. فحماس حركة مقاومة فلسطينية تسعى لإزالة الاحتلال الإسرائيلي عن أرض فلسطين، التي هي في نظر الحركة (أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها)، و(حماس) بجانب كونها حركة مقاومة، فهي حركة إسلامية (الإسلام منهجها، منه تستمد أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في كل تصرفاتها ومنه تستلهم ترشيد خطاها)، وبالتالي تكتسب النزعة الوطنية لدى (حماس) إطاراً متفرداً عن أي حركة (علمانية) أخرى، ولو أنها سعت لذات الهدف الذي ترنو إليه (حماس)، وهو التحرير وإقامة الدولة"[١].

وبهذا فإن حركة (حماس) هي "حركة (عقدية) تحتكم إلى جملة من المبادىء والثوابت الإسلامية التي تتشكل وفقاً لها أهداف الحركة وبرامجها، وتأسيساً على هذا تعتبر الأيديولوجيا أهم روافد الأهداف للحركة، التي جعلت هدفها الاستراتيجي تحرير فلسطين انطلاقاً من رؤيتها الفكرية النابعة من عقيدتها الإسلامية، وبالتالي تتوحد هنا النزعة (الوطنية) والدفاع عن الوطن واستعادة ما احتل من الأرض، بالنزعة (الدينية) التي تنظر إلى فلسطين الأرض كثابت وطني وواجب ديني يحتم القيام بواجب التحرير تجاهها"[٢].

وترى الدراسة أنه من خلال استقراء أدبيات حركة (حماس) وتصريحات قادتها يتبين أن الحركة – ومن خلال رؤيتها لفلسفة الصراع مع إسرائيل وماهيته وطبيعته – تؤكد أن (الاحتلال يولد المقاومة)، وأن هذه المقاومة تتناسب تناسباً طردياً في عنفها مع عنف الاحتلال، أي أن مقاومة (حماس) نتيجة وليست سبباً، وأنها نتيجة الاحتلال، وما دام هذا الاحتلال قائماً فإن وجود المقاومة ضرورة ملازمة له، حيث ترى حماس أن الشرائع السماوية والقوانين الوضعية والمواثيق الدولية كافة قد أباحت لأي شعب يقع تحت الاحتلال أن يتبنى كل الوسائل المتاحة للدفاع عن نفسه وأرضه[٣].

---

(١) مركز دراسات الشرق الأوسط، (١٩٩٩).دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)،عمان، الأردن، ص٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥-٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٦.

وانظر كذلك:

حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، (١٩٩٠). وثائق حركة المقاومة الإسلامية . غزة: المكتب الإعلامي.

أما الباحث (خالد الحروب) فيشير في دراسته حول الفكر والممارسة السياسية لحركة (حماس) إلى أن استراتيجيا (حماس) في مواجهة الاحتلال تقوم على أساس أن الشعب الفلسطيني هو المستهدف الأول من خلال الاحتلال الصهيوني الاستيطاني، وعليه يقع العبء الأكبر في مقاومة الاحتلال الغاشم، ولذلك تعمل (حماس) على حشد طاقات هذا الشعب وتوجيهها نحو الصمود ومقاومة العدو الغاصب، وأن ساحة المواجهة مع العدو هي فلسطين والساحات العربية والإسلامية هي ساحات نصرة ومؤازرة للشعب الفلسطيني، وأن مواجهة العدو ومقاومته في فلسطين يجب أن تظل متواصلة حتى النصر والتحرير، والجهاد في سبيل الله هو مبتغى الحركة في مواجهة العدو، ويأتي القتال وإلحاق الأذى بجنود العدو وآلياته على رأس وسائل المقاومة، وأن العمل السياسي في منظور (حماس) هو إحدى وسائل الجهاد ضد العدو[١].

وقد وضعت (حماس) تعريفاً أو توصيفاً لنفسها في المذكرة التي وجهتها إلى الملوك والرؤساء والوزراء المجتمعين في مؤتمر (شرم الشيخ) في العام ١٩٩٦ باعتبارها "حركة مقاومة للاحتلال الإسرائيلي العسكري، كما أنها حركة بناء وتأسيس للمجتمع الفلسطيني، وهي حركة وطنية تعبّر عن طموح وآمال الشعب الواقع تحت الاحتلال وفي الشتات، ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي ترتبط بكيان الشعب الفلسطيني ذاته وليس بحركة (حماس) وغيرها.. وهي تعتمد الوسائل المشروعة وفق القوانين الدولية، وتلتزم بالمواثيق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، ولا تستخدم القوة إلا في مواجهة (الإرهاب) ومكافحة أدواته الإسرائيلية، وهي تنسجم بذلك مع التوجهات الدولية في مكافحة الإرهاب ، وتثبيت دعائم احترام حقوق الإنسان ونشر مبادىء الحرية والديمقراطية في العالم"[٢]، كما أكدت الحركة في ذات (المذكرة) على تحريمها مبدأ (الاغتيال السياسي) والوصول إلى الأهداف السياسية عبر العنف، وحقها في مقاومة الاحتلال العسكري و(الإرهاب الإسرائيلي) وإجراءاته العدوانية بحق الشعب الفلسطيني، وأنها تحظر خلال ذلك على كوادرها العسكرية استهداف (المدنيين)، وتجنب إصابتهم خلال مهاجمة أهداف عسكرية. ومن الواضح أن (حماس) تحاول في هذه الرؤية تمييز نفسها عن حركات (الإرهاب) والتأكيد على مشروعية حركتها كحركة (مقاومة) ضد الاحتلال.

---

(١) الحروب، خالد، (١٩٩٦). حماس: الفكر والممارسة السياسية. (ط١)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص٥٢-٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٥١.

النتائـــــــج والتوصيـــات

لقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج والخلاصات التالية فيما يتعلق بعلاقة الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة بظاهرة العنف السياسي:

أولاً: لا ينبغي النظر إلى الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة ككتلة واحدة متجانسة وبالتالي إصدار أحكام ذات طابع (تعميمي) عليها، فهذه الحركات وإن كانت تتفق في تبنيها لـــ (الإسلام) كمرجعية أساسية تشتق منها نظرياتها السياسية فإنها تختلف فيما بينها في الآليات التي توظفها في تفعيل هذه النظريات، وضمن هذا الإطار ينبغي فهم مواقف هذه الحركات المتفاوتة من ظاهرة (العنف السياسي).

ثانياً: انطلاقاً من النتيجة السابقة يمكن استقراء رؤيتين أو مقاربتين أيديولوجيتين رئيسيتين للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة لظاهرة العنف السياسي، الأولى (توفيقية) تقوم على أساس المشاركة في اللعبة السياسية، والقبول بالآخر ورفض العنف السياسي، والثانية (إقصائية) تقوم على أساس المفاصلة ورفض الآخر وتتبنى خطاباً سياسياً استبعادياً يقود بالضرورة إلى ممارسة العنف السياسي، حيث تمثل جماعة الإخوان المسلمين (في خطها العام) الرؤية أو المقاربة الأولى مع احتفاظها بمخزون احتياطي من خطاب (العنف) تستخدمه في حالات الشعور بالخطر (تجربة النظام الخاص، المدرسة القطبية، التجربة السورية/ الطليعة المقاتلة)، في حين تمثل جماعات (الجهاد) أو التيار السلفي (الجهادي) الرؤية أو المقاربة الثانية، ويقف (حزب التحرير) في منطقة وسطى من خلال تبنيه لأسلوب (الديالكتيك الفكري) أو (العنف الفكري) بحيث يحل (عنف الأفكار) محل (عنف الرصاص).

ثالثاً: إن (خطاب العنف) أو (خطاب السيف) في البناء النظري والفلسفي للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تمارسه يقوم على (المفاصلة) و (الإقصاء) و(إلغاء الآخر) و (القوة) و(احتكار الحقيقة) وغيرها من مفردات (القطيعة) وهو يتوسل (العنف) كآلية للوصول إلى السلطة السياسية أو تحقيق الأهداف، وهو ما وصفه أحد الباحثين بأنه خطاب (يبدأ بالله .. وينتهي عند السيف).

رابعاً: إن (خطاب العنف) في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يمتلك منظومة فكرية متكاملة ومرجعية أيديولوجية صلبة من النصوص والتأويلات والقراءات الفقهية والسياسية الخاصة به، كما أن له علماءه ومنظريه وفلاسفته مما يجعل منه كتلة أيديولوجية متماسكة من الأفكار والرؤى وهو ما ينفي عنه ما يحاول بعض الدراسين أو السياسيين أو الخصوم اتهامه به

وتصويره على أنه مجرد خطاب (دوغمائي) وأن أتباعه مجرد مجموعة من (الدوغما) أو (الغوغاء) وأنه لا يتعدى كونه نوعاً من (الديماغوجيا) وليس (الأيديولوجيا). فهذا الخطاب يمتلك _ من وجهة نظر الباحث – كل مقومات (الأيديولوجيا) من نصوص ومرجعيات فكرية ومنظرين وجنود، وهي المفردات التي تحتاج إلى تفكيك وتحليل موضوعي، بعيداً عن الاتهامية والتسطيح والأحكام المسبقة، لكل من يحاول فهم هذا الخطاب وتعبيراته الحركية المتمثلة في الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة التي تتبناه، وهي حركات تمتلك رؤيتها وتوصيفها الخاص للواقع السياسي وكذلك تبريراتها ومنطقها الخاص في وسائل تغيير هذا الواقع والتعامل معه – سواء اتفقنا أم لم نتفق مع هذا التوصيف وذلك المنطق – وبالتالي فإن هذه الحركات حينما تمارس (العنف السياسي) فهو عنف مؤدلج وموجه وليس عنفاً أعمى أو عبثياً ، وهي حينما تمارس (التدمير) فهو تدمير مخطط له لتفكيك نموذج سياسي قائم لا يتفق مع رؤيتها العقائدية وتركيب نموذج سياسي جديد يتفق مع تلك الرؤية وبالتالي فهو ليس تدميراً عشوائياً أو بلا هدف، والباحث هنا يتحدث عن (التيار العام) أو (الجسم الرئيسي) لحركات العنف المسلح الإسلامية مع إدراك وجود حركات هنا وهناك تمارس العنف السياسي بصورته الديماغوجية – البدائية ولكنها تبقى حركات معزولة وتقف على هامش التيار الرئيسي لحركات العنف السياسي الإسلامية المؤدلجة.

خامساً: إن (خطاب العنف) في الفكر السياسي الإسلامي هو خطاب (تراكمي)، بمعنى أنه يمتاز بالاستمرارية والتراكم التاريخي والفكري مما يجعل له نسقاً متصلاً يظهر بصورة خط متصل يربط حلقات هذا الخطاب وحركاته وأدبياته من اغتيال الحاكم (عثمان بن عفان) إلى اغتيال (السادات)، ومن اغتيال المعارض السياسي (الحسين بن علي) إلى اغتيال (حسن البنا) ، ومن إعدام الثائر (عبدالله بن الزبير) إلى إعدام (سيد قطب)، فالمفردات هي ذاتها (التكفير ، الردة، الحاكمية، لا حكم إلا لله، الخروج، الولاء والبراء، دار الكفر ودار الإسلام...) والأدوات هي نفسها (الجهاد، القتال، الاغتيال السياسي، المقاومة المسلحة...) والمبررات هي نفسها (اتهام الحاكم بالكفر أو اتهام المعارضة بالحرابة أو البغي أو الخيانة) والأطر هي ذاتها (تنظيمات سرية مسلحة)، وبالتالي فإن هذا الخطاب العنفي ليس (بدعة) في السلوك السياسي الإسلامي وإنما يمتلك جذوراً فكرية وسياسية وتاريخية عميقة، وهو قادر على تجديد نفسه وإعادة إنتاج مفرداته وأطره كلما وجد فرصة سانحة لذلك.

سادساً: إن النتيجة السابقة تقود إلى محاولة التنظير لفرضية جديدة في التعامل مع العنف السياسي الإسلامي، وهي ما أسماه الباحث بـــ (الظاهرة البركانية)، فكما أن (الحمم البركانية) – كظاهرة طبيعية – تجري تحت سطح الأرض بصورة كامنة لا تتم ملاحظتها باحثة عن (نقطة ضعف) في القشرة الأرضية لتندفع منها معبرة عن نفسها بصورة (بركان) ثائر، فإن ظاهرة العنف السياسي الإسلامي تعمل بذات الطريقة، إذ أنها بمفرداتها وأيديولوجيتها وبنائها النظري ونصوصها (كامنة) تحت السطح السوسيولوجي والسياسي للمجتمعات، وهي تبحث عن (نقاط ضعف) في بنية هذه المجتمعات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية لتندفع إلى سطح الأحداث معبرة عن نفسها على شكل حركات مسلحة أو تنظيمات سرية. والواقع يؤكد هذه الفرضية، إذ مثلت (فترة السادات) في (مصر) (نقطة ضعف) تمثلت في تبني النظام السياسي للحركات الإسلامية لمواجهة (الناصرية) ثم انقلابه عليها بـــ (كامب ديفيد) لتندفع هذه الحركات العنيفة إلى السطح مطلقة موجة من العنف السياسي وجيلاً من المقاتلين الإسلاميين ولتظهر تنظيمات (الجهاد) في فترة السبعينيات، ثم لتشكل (أفغانستان) (نقطة ضعف) أخرى تمثلت في الاجتياح السوفياتي لها وظروف الحرب الباردة وحاجة الولايات المتحدة للمجاهدين الأفغان في مواجهة (الشيوعية) ليظهر الجيل الثاني من المقاتلين الإسلاميين ولتبرز ظاهرة (الأفغان العرب) أو (العائدون من أفغانستان) من خلال موجة جديدة من العنف السياسي، ثم لتأتي (العراق) كنقطة ضعف جديدة إثر الاحتلال الأمريكي لها وحالة غياب السلطة السياسية لتندفع ظاهرة العنف السياسي إلى السطح هناك منبئة بموجة جديدة من العنف السياسي يقودها جيل جديد من الإسلاميين (العائدين من العراق).

سابعاً: إلى جانب النسق (العنفي) التراكمي السابق (النتيجة/ خامساً)، فقد ظهر نسق معاصر موازي (معتدل) حاول إعادة قراءة الموروث السياسي الإسلامي وتفكيكه وإعادة تركيبه ليتواءم مع مفردات العصر من (ديموقراطية) و (تعددية)و (مجتمع مدني) و(مواطنة) وغيرها وتقديم خطاب سياسي إسلامي (سلمي) مقابل الخطاب (السيفي / العنفي)، وقد ابتدأ هذا النسق بحركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر بظهور (جمال الدين الأفغاني) لينتقل إلى تلميذه (محمد عبده) ثم (محمد رشيد رضا) ليصل إلى (حسن البنا) الذي أضفى عليه نمطاً من (الحركية) محولاً إياه من مجرد حالة تنظيرية تجريدية إلى تنظيم وحركة سياسية، ثم ليعود النسق (العنفي) للظهور من جديد بدءاً من (النظام الخاص) الذي أنشأه (حسن البنا) في أواخر

حياته إلى (سيد قطب) فحركات العنف المسلح الإسلامية في السبعينيات إلى (تنظيم القاعدة)، وتأتي هذه (العودة المسلحة) لقراءة الفكر السياسي الإسلامي وعودة حالة (التصادم) بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة والنظم السياسية إلى طرفي المعادلة: الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم، حيث أدى (عنف السلطة) إلى تكريس (سلطة العنف) ، وصار خطاب (السيف) و(الإقصاء) و (الإلغاء) متبادلاً بين الطرفين، كما أن غياب (الشرعية) لأنظمة الحكم ومحاولاتها لتكريس شرعيات (مزيفة) لها أدى إلى مواجهة تلك (الشرعيات) التي تدعيها النظم السياسية الحاكمة بـــ (شرعية النص) التي تدعيها الحركات السياسية الإسلامية، فيما يمكن وصفه بـــ (حرب الشرعيات) أو (صدام المقدسات).

ثامناً: هنالك فرضية أو قراءة تقليدية في المقاربة مع إشكالية العنف السياسي الإسلامي مفادها ربط هذه الظاهرة بالعامل الاقتصادي – الاجتماعي فحسب، بمعنى أنه يتم التركيز على مشاكل اقتصادية واجتماعية كالفقر والبطالة والجهل والأمية وغيرها في تفسير النزعة العنفية لدى أفراد حركات العنف المسلح، وهي فرضية أو قراءة غير صحيحة أو غير كافية على الأقل– من وجهة نظر الباحث – وهي تستهدف تصوير واختزال حركات الاحتجاج السياسي الإسلامية باعتبارها حركات (فقراء) أو (مهمشين) ناقمين على المجتمع أو (جهلة) و(موتورين) و (متخلفين) منقطعين عن العصر وأدواته ومعارفه، وهذه النظرية تعزل العوامل الأهم لصالح عوامل أقل أهمية، فمع عدم إنكار الباحث لكون العامل الاقتصادي – الاجتماعي يلعب دوراً مهماً في معادلة تشكيل سيكولوجيا العنف السياسي ، لاسيّما على مستوى القواعد والكوادر، فإن العامل الإيديولوجي يبقى هو الأهم لدى الجماعات أو الحركات الإسلامية، ولعل كون (بن لادن) ينتمي إلى الطبقة المتعلمة والثرية وكون (الظواهري) طبيباً ينتمي لأسرة أرستقراطية وكون منفذي أحداث ٢٠٠١/٩/١١ في أغلبهم ينتمون إلى مجتمعات (الوفرة) الخليجية يمثل دليلاً على أن الايديولوجيا بالدرجة الأولى هي المحرك الأساسي للفكر السياسي الإسلامي العنيف لا سيّما على مستوى القمة والقيادات. ومن هنا فإن التوصيفات (المبتسرة) و(التسطيحية) لهذه الظاهرة باعتبارها تمثل (فكر الفقر) أو (فقر الفكر) لتصويرها كإطار للفقراء والمحرومين والمهمشين أو الجهلة هي توصيفات (تعسفية) و(نمطية) و(ساذجة) وبالضرورة غير موضوعية.

تاسعاً: مع تقرير النتيجة السابقة حول (أولوية الايديولوجيا) على ما سواها في تراتبية الفكر السياسي الإسلامي العنفي، فإنه لا ينبغي النظر إلى ظاهرة العنف السياسي لدى الحركات

السياسية الإسلامية المعاصرة كظاهرة (دينية) بمعزل عن العوامل الأخرى – غير الدينية – من تاريخية ونفسية وسوسيولوجية واقتصادية وغيرها، إذ أن الباحث الموضوعي لا يمكن إلا أن يلحظ مزيجاً من تلك العوامل في مقاربته للممارسة السياسية بصورتها العنيفة لدى تلك الحركات: فالتاريخ حاضر بقوة وكذلك علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد فكلها ساهمت – بأوزان نسبية متفاوتة – في تشكيل الفكر العنيف لدى هذه الحركات، وهي ذات العوامل الموضوعية التي ساهمت – عبر التاريخ – في خلق (أيديولوجيات العنف السياسي) منذ الخوارج (العرب) وحتى اليعاقبة (الفرنسيين) مروراً بالبلاشفة (الروس) وليس انتهاء بالتيار العنفي الإسلامي المعاصر، فهذه العوامل خلقت (لينين) الشيوعي وهي ذاتها التي خلقت (سيد قطب) الإسلامي، دون أن يتعارض ذلك مع أولوية البعد العقائدي – الايديولوجي، فالايديولوجيا الشيوعية هي التي صبغت (لينين) بالصبغة الشيوعية في حين أن الايديولوجيا الإسلامية هي التي أعطت (قطب) طابعه الإسلامي!! ولعل أفضل من نظّر للموضوع بهذه الصورة المركبة والشمولية من المنظرين العرب المعاصرين: محمد جابر الأنصاري ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون وهشام شرابي وحسن حنفي في تعاملهم مع (الايديولوجيا) و (السيكولوجيا) و(السوسيولوجيا) و(الاقتصاد) و(السياسة) كروافد متكاملة ومتعاضدة في تشكيل العقل الجمعي العربي وتوجيهه نحو خيارات العنف أو الاعتدال بناء على كتابات (ابن خلدون) كمرجع رئيس ورائد في علم الاجتماع العربي والإسلامي، في حين أن معظم من كتب حول حركات العنف السياسي الإسلامية قد تجاهل هذه الرؤية الشمولية وركز على البعد (الديني) فقط مما جعل كتاباتهم (قاصرة) و (مشوهة) وبعيدة عن الواقع فخرجت إما ككتابات (إعلامية) في خدمة آلة السلطة السياسية أو ككتابات (مؤدلجة) في خدمة تيارات العنف أو ككتابات (منحازة) تحمل موقفاً مسبقاً من (الظاهرة الإسلامية) عموماً لكتاب يساريين أو ليبراليين أسقطوا مواقفهم السياسية على تحليلاتهم مما حاد بها عن الموضوعية، وهو الأمر الذي يبدو واضحاً في الكثير من الأدبيات والدراسات السابقة حول هذا الموضوع.

عاشراً: كنموذج للتحليلات والقراءات المجتزأة التي تم الإشارة إليها سابقاً فإن هنالك فرضية أو قراءة تقليدية في مقاربة بعض المحللين لظاهرة العنف السياسي الإسلامي في الأردن مفادها أن الأردنيين من ذوي الأصول الفلسطينية هم نواة التيارات الفكرية أو السياسية العنيفة انطلاقاً من فكرة أن قادة تيار (الصقور) أو التيار (الراديكالي) داخل جماعة الإخوان المسلمين في الأردن،

باعتبارها الحركة الإسلامية الأم، لا سيّما في (شعبة صويلح) التي يطلق عليها اسم (قُم) الإخوان المسلمين هم من ذوي الأصول الفلسطينية (د. همام سعيد، د. محمد أبو فارس) إلى جانب تجربة (قواعد الشيوخ) ضمن حركة (فتح) الفلسطينية أثناء مرحلة العمل الفدائي الفلسطيني في الأردن في نهاية الستينيات (د. عبدالله عزام ، د.أحمد نوفل، ذيب أنيس) ومن ثم بروز ظاهرة (الأفغان العرب) على يد (د.عبدالله عزام) ذي الأصل الفلسطيني وهي الظاهرة التي أفرزت أوائل تنظيمات العنف الأسلامي في الأردن (جيش محمد، الأفغان الأردنيين، ...) والتي غلبت عليها العناصر الفلسطينية الأصل، ثم ليحدث مع بداية التسعينيات تحول بارز تمثل في بروز تنظيمات مختلطة (تنظيم بيعة الإمام كمثال حيث وقف أبو محمد المقدسي ذو الأصل الفلسطيني إلى جوار أبي مصعب الزرقاوي الذي ينتمي إلى عشائر بني حسن الشرق أردنية الكبيرة) ثم بروز مدينة (السلط) بعشائرها الشرق أردنية المعروفة كمعقل للتيار السلفي الجهادي وكذلك ظهور حركة (أبو سياف) في مدينة (معان) والتي ينتمي أغلب عناصرها إلى عشائر معانية شرق أردنية عريقة، إلى جوار أبي محمد المقدسي وعزمي الجيوسي وغيرهم من ذوي الأصول الفلسطينية ،مما يهدم المقولة / الفرضية السابقة التي تقوم على أساس (اختراق الجغرافيا للأيديولوجيا) لصالح فرضية جديدة يريد الباحث التأسيس لها ومفادها أن (التيارات الإسلامية العنيفة هي تيارات فوق – قطرية وعابرة للجغرافيا وأن العامل الأيديولوجي هو المهيمن على العامل الجغرافي وليس العكس).

حادي عشر: إذا كانت (التجربة الأفغانية) قد أفرزت ظاهرة (الأفغان العرب) أو (العائدين من أفغانستان) والتي تقف وراء موجة العنف السياسي الإسلامي الحالية بما فيها تنظيم (القاعدة) وامتداداته، فإن ما يمكن تسميته بـــ (التجربة العراقية) إثر الاحتلال الأمريكي للعراق من المتوقع أن تؤدي – من وجهة نظر الباحث – إلى بروز ظاهرة (العائدين من العراق) والتي تؤذن بموجة عنف إسلامية جديدة وظهور جيل جديد من الجهاديين والمقاتلين الإسلاميين وبصورة أكثر خطورة من الظاهرة الأفغانية على اعتبار أن العراق يقع في قلب المنطقة العربية والشرق الأوسط مما يجعل عملية (تصدير العنف) أكثر سهولة كما أن المقاتلين الإسلاميين هناك يخوضون (حرب شوارع) في المدن العراقية – على عكس (حرب الجبال) في أفغانستان – وهي المهارة الضرورية لحرب (المغاوير) أو (العصابات) التي تحتاجها حركات العنف المسلح ضد الأنظمة السياسية الحاكمة.

ثاني عشر: إن تحول (تنظيم القاعدة) بقيادة (أسامة بن لادن) ، عقب ضربه إثر أحداث (١١ أيلول ٢٠٠١) واحتلال أفغانستان، من (تنظيم)، بالمعنى اللينيني، إلى (فكرة) أو (ايديولوجيا) أو (عقيدة) تنطوي تحتها الكثير من حركات العنف المسلح الإسلامية المتحركة من (بغداد) إلى (الرياض) و(الدوحة) و(الكويت) و(عمان) و (معان) و(مدريد) و(لندن)، يجعل الباحث يتلمس ظاهرة جديدة أطلق عليها الباحث اسم (اللادنية) (Ladinism) كتيار إسلامي جديد يمزج بين (السلفية) و(القطبية) ويقف إلى جوار التيارات الإسلامية الأخرى ويمثل الإطار والمرجعية لحركات العنف السياسي الإسلامية المتصاعدة.

ثالث عشر: أثبتت التجربة التاريخية أن (الحل الأمني) أو (المقاربة الأمنية) لظاهرة العنف السياسي الإسلامي هو حل (عاجز) ومقاربة (قاصرة) ، حيث أن (العنف لا يولد إلا العنف)، وينبغي هنا ملاحظة أن أكثر الأفكار والحركات السياسية الإسلامية راديكالية ورفضاً وعنفاً تولدت وتشكلت نواتها الفكرية والتنظيمية في السجون والمعتقلات وتحت التعذيب (من أحمد بن حنبل وابن تيمية إلى سيد قطب)، فأكثر كتابات (سيد قطب) راديكالية (المعالم) كتبها في السجن، كما أن جماعة (التكفير والهجرة) تأسست على يد (شكري مصطفى) في السجون المصرية فيما يمكن تسميته بـ (فقه السجون) أو (فقه المحنة) ، كما أن المراقب لوقائع محاكمات التنظيمات الإسلامية العنيفة الأردنية أمام محكمة أمن الدولة مؤخراً (مجموعة أبو سياف، مجموعة الجيوسي، مجموعة الطحاوي، ...) يلاحظ أن أغلبها قد تشكلت نواتها الأولى أو التقى أعضاؤها في (عنابر السجناء السياسيين) أو (مهاجع التنظيمات) في سجني (الجويدة) و(سواقة) . مما يستدعي من الأنظمة السياسية اجتراح وسائل أخرى لمعالجة هذه الظاهرة من خلال قراءتها وتحليلها وفهمها ومعالجة جذورها وتجفيف بيئتها واستيعاب مسبباتها بصورة موضوعية وعلمية وشاملة ومنهجية من خلال مفهوم (الأمن الشامل) أو (الأمن الناعم) (Soft Security) وليس (الأمن الصلب) أو (الأمن الصلد) (Hard Security).

رابع عشر: أمام حالة (فوضى المفاهيم) و (اختلاط المصطلحات) وعملية خلط الأوراق وعدم وجود خط تأصيلي – مفاهيمي واضح وصارم بين مفهومي (المقاومة) و(الإرهاب)، فإنه ينبغي على علماء الأمة ودارسيها وأكاديمييها تصعيد جهودهم الفكرية لتأصيل وتأطير مفهوم (المقاومة) كحق مشروع وتمييزه عن (الإرهاب) بصورة علمية ومستقلة بعيداً عن إيحاءات الآخرين وإسقاطاتهم السياسية وبعيداً عن (الدفاعية)، بحيث لا تتحول (حركات المقاومة) إلى (منظمات إرهابية) ويتحول مناضلوها إلى (خارجين عن القانون).

المصـــادر والمراجـــــع

المصادر والمراجع:

- أحمد، رفعت سيد، (١٩٩١). **الثائرون**. لندن: رياض الريس.
- أحمد، رفعت سيد، (٢٠٠٢). **قرآن وسيف (من الأفغان إلى بن لادن)(من ملفات الإسلام السياسي)**.(ط١)، القاهرة:مكتبة مدبولي.
- أحمد، مكرم محمد، (٢٠٠٣). **مؤامرة أم مراجعة (حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب)**.(ط٢)، القاهرة : دار الشروق.
- أبو الأسعاد، محمد، (١٩٩٦). **السعودية والإخوان المسلمون**. القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
- أسعد، خالد خليل، (٢٠٠٠). **مقاتل من مكة (القصة الكاملة لأسامة بن لادن)**. (ط١)، لندن: الإعلام للنشر.
- أمين، صادق، (١٩٨٢). **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية**. عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية.
- الأنصاري، محمد جابر، (٢٠٠٢). **العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق**. (ط٢)، بيروت: دار الساقي.
- بدوي، أحمد زكي، (١٩٧٨). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. بيروت: مكتبة لبنان.
- برغوثي، إياد، (١٩٩٠). **الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. (ط١)، القدس: مركز الزهراء.
- بلقزيز ، عبد الإله، (٢٠٠١). **الإسلام والسياسة (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)**. (ط١)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- البنا، حسن، (١٩٨٤). **مجموعة الرسائل**. (ط٤)، بيروت:المؤسسة الإسلامية.
- البنا، حسن، (د.ت). **الرسائل الثلاث**. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- البهنساوي، سالم، (١٩٩٩). **أضواء على معالم في الطريق**. (ط٢)، المنصورة: دار الوفاء.

- بوريكو، ف.وبودون، ر.، (١٩٨٦). **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- البيطار، نديم، (١٩٨٢). **الأيديولوجيا الثورية.** (ط٢)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- تقرير لجنة التحقيق في أحداث ١١/أيلول المنبثقة عن الكونغرس الأمريكي، في : الدستور، عمان، ع ١٣٣٣٥، ١٣ أيلول، ٢٠٠٤.

- التل، أحمد، (١٩٩٨). **الإرهاب في العالمين العربي والغربي.** (ط١)، عمان: المؤلف.

- الجابري، محمد عابد، (١٩٨٤). **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.** (ط٤)، الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

- جربوعة، محمد وديشوم، رمزي، (٢٠٠١). **أسامة بن لادن وظاهرة العنف الديني.** (ط١)، بيروت: دار النداء.

- جنينة، نعمة الله، (١٩٨٨). **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر.** (ط١)، القاهرة: دار الحرية.

- الحديدي، هشام، (٢٠٠٠). **الإرهاب.** (ط١)، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

- حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، (١٩٩٠). **وثائق حركة المقاومة الإسلامية** . غزة: المكتب الإعلامي.

- الحروب، خالد، (١٩٩٦). **حماس: الفكر والممارسة السياسية.** (ط١)، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

- حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦). **الإرهاب السياسي: دراسة تحليلية.** (ط١)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

- حزب التحرير، (١٩٨٩). **ميثاق الأمة.** من منشورات حزب التحرير.

- حزب التحرير، (٢٠٠٤). **من مقومات النفسية الإسلامية.** (ط١)، بيروت: دار الأمة.

- حسن، أحمد حسين، (٢٠٠٠). **الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني (دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري)**. (ط١)، القاهرة: الدار الثقافية للنشر.

- حسن، عبد الملك منصور، (٢٠٠٢). **البغي السياسي: دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي**. (ط٢)، صنعاء: مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات.

- حسني، وليد، **أمريكا وصناعة الإسلام السياسي**، العرب اليوم، عمان، ع٢٦٣٦، ٢٣ آب ، ٢٠٠٤.

- حنفي ، حسن، (١٩٩٨). **جمال الدين الأفغاني** . القاهرة : دار قباء.

- الحوالي، سفر، (١٩٩٣). **الموقف الإسلامي من مشروع السلام العربي – اليهودي: القدس بين الوعد الحق والوعد المفترى**. القاهرة: مكتبة السنة.

- الحوالي، سفر، (١٩٩٦). **وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج**. دلس :مؤسسة الكتاب الإسلامي.

- الحوالي، سفر، (٢٠٠٢). **رسالة من مكة: عن أي شيء ندافع؟** الرياض: دار الهجرة.

- حوّى، سعيد، (١٩٧٩). **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**. (ط٢)، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية.

- حوّى، سعيد، (١٩٨١). **دروس في العمل الإسلامي**. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.

- الخالدي، صلاح، (١٩٨٦). **أمريكا من الداخل بمنظور سيد قطب**. (ط٢)، جدة: دار المنارة.

- الخالدي، محمود، (١٩٨٤). **معالم الخلافة**. (ط١)، بيروت: دار الجيل.

- الخطيب، أبو حمزة، (٢٠٠٥). السيرة النبوية في العهد المكي:طريقة ومنهاجا. **مجلة الوعي**، (ع٢١٦).

- الخميس، عبد العزيز، (٢٠٠٤). المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية: التيارات، التفاعلات، الخيارات الإصلاحية، **مؤتمر أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي،** القاهرة ٥-٧ تموز ٢٠٠٤. (ورقة عمل نشرتها صحيفة "النهار" في ٢٠٠٤/٧/١٠).

- الدستور، عمان، ع ١١٣٥١، ٢٧ آذار، ١٩٩٩.

- الدستور، عمان، ع ١٣٦٣٥ ، ٤ تموز، ٢٠٠٥.

- الدستور، عمان، ع١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول،٢٠٠٣.

- الدستور، عمان، ع١٣٠٠٠، ٤ تشرين الأول،٢٠٠٣.

- الدستور، عمان، ع١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول،٢٠٠٣.

- الدستور، عمان، ع١٣٠٠١، ٥ تشرين الأول،٢٠٠٣.

- الديار، عمان، ع ٣٦٢، ١٣ حزيران ، ٢٠٠٥.

- الديار، عمان، ع٣٩٠، ١١تموز، ٢٠٠٥.

- ديدييه، هوغ، (١٩٩١). الإسلام والمقدس. **مواقف**. (ع٦٥).

- دينيسوف، ف.، (١٩٨٢). **نظريات العنف في الصراع الإيديولوجي**. ترجمة سحر سعيد، دمشق: دار دمشق.

- رسالة عمان، عمان، ٩ تشرين الثاني، ٢٠٠٤.

- رسلان، عثمان عبد المعز، (١٩٨٩). **التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين.** القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

- رشوان ، حسين عبد الحميد، (١٩٩٧). **التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع.** القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

- رشوان، ضياء، (د.ت).تحولات الجماعات الإسلامية في مصر. **كراسات استراتيجية،** القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

- روا، اوليفيه، (١٩٩٤). **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة، (ط١)، بيروت: دار الساقي.

- الزعاترة، ياسر، سفر الحوالي.. بينك وبينهم محبةالناس، **الدستور**، عمان، ع١٣٦١٧، ١٦ حزيران، ٢٠٠٥.

- زلوم، عبد القديم، (١٩٩٠). **الديمقراطية نظام كفر**. من منشورات حزب التحرير.

- أبو زنيد، محمد سالم، (٢٠٠٠). **موقف الإسلام من ظاهرة العنف**. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، القدس، فلسطين.

- الزنيدي، عبد الرحمن، (١٩٩٨). **السلفية وقضايا العصر**. الرياض: دار إشبيلية.

- الزيات، منتصر، (٢٠٠٢). **أيمن الظواهري.. كما عرفته**. (ط٢)، القاهرة: دار مصر المحروسة.

- سايمنتن، دين كيث، (١٩٩٣). العبقرية والإبداع والقيادة. **عالم المعرفة**. (ع١٧٦).

- سعد، حسين علي، (١٩٩٧). **إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان.

- سعيد، جودت، (١٩٧٧). **مشكلة العنف في العمل الإسلامي**. (ط٢)، القاهرة: دار الاعتصام.

- السيد، رضوان، حركات الإسلام السياسي والصراع على السلطة في الوطن العربي، **الدستور**، عمان، ع١٠١٠٨، ١٤ تشرين أول، (١٩٩٥).

- شرابي، هشام، (١٩٨٧). **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. (ط١)، بيروت: دار الطليعة.

- شرابي، هشام، (١٩٩٢). **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- ضناوي، حسين، (١٩٨٣). **السيد رشيد رضا: فكره ونضاله السياسي**. طرابلس: دار الإنشاء.

- العايد، أحمد، (١٩٨٩). **المعجم العربي الأساسي**. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

- عبد السلام ، محمد، (١٩٩٣). الأفغان العرب: صناعة العنف العابر للحدود. **السياسة الدولية**، (ع١١٣).

- عبد المختار، محمد خضر، (١٩٩٨). **الاغتراب والتطرف نحو العنف: دراسة نفسية اجتماعية**. القاهرة: دار غريب.

- ابن عبد الوهاب، محمد، (١٩٧٠). **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**. (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.

- عثمان، محمد فتحي، (١٩٨١). **السلفية في المجتمعات المعاصرة**. (ط٢)، الكويت: دار القلم.

- العثيمين، محمد، (د.ت).**شرح الأصول الثلاثة لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب**. المنصورة: مكتبة الإيمان.

- عز الدين ، أحمد جلال، (١٩٨٦). **الإرهاب والعنف السياسي**. (ط١)، القاهرة: دار الحرية.

- عزام، عبدالله، (١٩٨٥). **آيات الرحمن في جهاد الأفغان**. (ط٦)، جدة: دار المجتمع.

- عزام، عبدالله، (١٩٨٧). **عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر**. عمان: مكتبة الرسالة الحديثة.

- عزام، عبدالله، (١٩٨٩). **الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان**. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.

- عزام، عبدالله، (١٩٩٠). **حماس (الجذور التاريخية والميثاق)**. (ط٢)، بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.

- عزام، عبدالله، (١٩٩٠). **عشاق الحور**. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين.

- عزام، عبدالله، (١٩٩٢). **في التربية الجهادية والبناء**. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي.

- عزام، عبدالله، (١٩٩٣). **في خضم المعركة**. (ط١)، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي.

- العكرة، أدونيس، (١٩٨٦). **الموسوعة الفلسفية العربية**. (ج١)، معهد الإنماء العربي.

- علي، حيدر ابراهيم، (١٩٩٦). **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- علي، عبد الرحيم، (٢٠٠٠). **المخاطرة في صفقة الحكومة وجماعات العنف**. (ط١)، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.

- عماد، عبد الغني، (٢٠٠٢). المقاومة والإرهاب في الإطار الدولي لحق تقرير المصير. **المستقبل العربي**، (ع٢٧٥).

- عمارة، محمد، (١٩٧٩). **الإسلام وفلسفة الحكم**. (ط٢) ، بيروت: المؤسسة العربية.

- عمارة، محمد، (١٩٨٠). **الإسلام والثورة**. (ط٢) ، بيروت: المؤسسة العربية.

- عمر، روينة، (١٩٩٣). **أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي**. رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجزائر، الجزائر، الجزائر.

- عودة ، عبد القادر، (د.ت). **التشريع الجنائي**. (ج١)، بيروت: دار الكتب العربي.

- العودة، سلمان بن فهد، (١٩٩٩). **مقالات في المنهج (On Methodology)** . التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية.

- غراتشوف، (١٩٨٣). **تحت فوهة الإرهاب**. ترجمة سليم توما، موسكو: دار التقدم.

- غرايبة، ابراهيم، الشيخ عبدالله عزام والعنف، **السبيل**، عمان، ع٨، ٧-١٣ كانون أول، ١٩٩٣.

- الغزالي، محمد، (١٩٩٧). **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، القاهرة: دار نهضة مصر.

- أبو فارس، محمد عبد القادر، (١٩٩٨). **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا.** (ط١)، عمان: دار عمار.

- فريدمان، توماس، (٢٠٠٠). **اللكزس وشجرة الزيتون**، ترجمة ليلى زيدان، القاهرة: الدار الدولية.

- فضل الله، محمد حسين، (١٩٩٠). **الحركة الإسلامية (هموم وقضايا)** . (ط١)، بيروت: دار الملاك.

- فضل الله، مهدي، (١٩٧٨). **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- فوكوياما، فرانسيس، (١٩٩٣). **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. ترجمة فؤاد شاهين، بيروت: مركز الإنماء القومي.

- قبيسي، محمد و الدرويش، عدنان، (٢٠٠٢). **بن لادن على ضفاف بحر قزوين.** (ط١)، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

- القرضاوي، يوسف، (١٩٨٧). **ظاهرة الغلو في التكفير**. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

- قطب، سيد ، (١٩٨٢). **معالم في الطريق.** (ط٩)، بيروت: دار الشروق.

- قطب، سيد، (١٩٥٩). **التصوير الفني في القرآن**. القاهرة: دار المعارف.

- قطب، سيد، (١٩٧٨). **دراسات إسلامية**. بيروت: دار الشروق.

- قطب، سيد، (١٩٨٣). **العدالة الاجتماعية في الإسلام.** (ط٩)، بيروت: دار الشروق.

- قطب، سيد، (١٩٨٧). **نحو مجتمع إسلامي.** (ط٧)، القاهرة- بيروت : دار الشروق.

- قناة الجزيرة الفضائية، ٢ تموز، ٢٠٠٥.

- الكبيسي، محمد عياش، المقاومة والاحتلال وحرب المصطلحات، **السبيل**،عمان، ع٥٨٥، ٤ نيسان، ٢٠٠٥.

- الكردي، راجح، (١٩٨٩). **الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة**. عمان: دار عمار.

- الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٦). **موسوعة السياسة.** (ط١)، (ج١)، بيروت: المؤسسة العربية.

- اللواء ، عمان، ع ١١٧٠، ١١ تشرين أول، ١٩٩٥، (مقابلة صحفية للشيخ "ناصر الدين الألباني" أحد رموز المدرسة السلفية التقليدية مع مجلة "**السلفية**" حول "تكفير الحكام").

- **مؤتمر فيلادلفيا الدولي العاشر (المؤتمر العلمي لكلية الآداب والفنون)**، ثقافة المقاومة، جامعة فيلادلفيا، عمان، ٢٥-٢٨ نيسان، ٢٠٠٥.

- المتولي، مجدي، (١٩٩٥). **العنف والشرعية في مصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- المديني، توفيق ، (١٩٩٨). **الجزائر: الحركة الإسلامية والدولة التسلطية.** (ط١)، الكويت: دار قرطاس للنشر.

- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، (٢٠٠٢). **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العر بي**، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

- المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، (٢٠٠٠). **الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين**. البيرة، فلسطين.

- مركز دراسات الشرق الأوسط، (١٩٩٩).**دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)**،عمان، الأردن.

- مركز دراسات الشرق الأوسط، (٢٠٠٣). **مفهوم الإرهاب والمقاومة (رؤية عربية – إسلامية)**، عمان، الأردن.

- المطيري، حاكم، (٢٠٠٤). **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**،عمان: دار الفارس.

- منتدى الفكر العربي، (١٩٨٧). **العنف والسياسة في الوطن العربي**، عمان: المنتدى.

- ابن منظور، (١٩٥٦). **لسان العرب**. بيروت: بيروت للطباعة والنشر.

- المودودي، أبو الأعلى، (١٩٧٧). **منهاج الانقلاب الإسلامي**. بيروت: المختار الإسلامي.

- ميتشل، ريتشارد، (١٩٨٥). **الإخوان المسلمون**. (ط٢)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

- النبهاني، تقي الدين، (١٩٥٢). **نظام الحكم**. القدس: مطبعة الثريان.

- النبهاني، تقي الدين، (١٩٥٣). **التكتل الحزبي**. القدس: د.ن.

- الندوي، أبو الحسن، (١٩٦١). **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. (ط٤)، القاهرة: دار العروبة.

- النفيسي، عبدالله ، (١٩٩٥). **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية**. (ط١)، الكويت: شركة الربيعان للنشر.

- الهضيبي، حسن، (١٩٧٧). **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

- هنتنغتون، صموئيل، (١٩٩٩). **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة مالك أبو شهيوة، بنغازي: الدار الجماهيرية.

- الواعي، توفيق، (٢٠٠١). **الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين**. (ط١)، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

The Relationship Between the Contemporary Islamic Political Movements and the Phenomenon of Political Violence

By

Mohannad Kh.Al-Kasaji

Supervisor

Dr.Abdullah Nakrash

ABSTRACT

This study discussed the relationship between the contemporary Islamic Political movements and the phenomenon of political violence, aiming to unveil the nature of the relationship between the two variables by answering the main question: (Is the relationship between these movements and the political violence a part of its ideological structure or a reaction against some conditions or positions?) through reading the attitudes of these movements toward violence as a political tool.

The (analytical method) was used – basicly – in this study trying to form an equation connects the islamic movements with the political violence.

The study had some results saying that islamic movements have different attitudes toward violence, and that, in the theoritical structure of these movements, the (violence language) forms a complete (ideology) with philosophers and soldiers. The study also tried to establish some new assumptions or (theories) which may explain the violent behavior of Islamic movements, and also tried to contribute in putting borders between (Terrorism) and the right of (Resistance).